غابرييل بيتربيرغ

ترجمة: سلافة حجاوي

المفاهيم الصهيونية للعودة

أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية



ينضوي كتاب غابرييل بيتربرغ المفاهيم الصهيونية للعودة تحت مظلة الدراسات اليهودية النقدية التي ترفض الحلّ الصهيوني القومي للمسألة اليهودية من جهة، وتعارض انصهار اليهود وذوبانهم في مجتمعاتهم من جهة أخرى، وبدل ذلك تحاول هذه الدراسات استكشاف وطرح بديل تحرري لليهود، يكون في آن إنسانيا ومتناغما مع خصوصيات الجماعات اليهودية من دون أن يقع في مطب الهويات القبلية. وللوصول إلى هدفه المنشود، يعمد بيتربرغ في كتابه إلى التنقيب في الأدبيات الصهيونية الإيديولوجية وبما قاله أو كتبه رواد الصهيونية وآباؤها، ويكشف عن تناقضاتها البنيوية الداخلية ومغالطاتها التاريخية بما في ذلك توليفاتها القومية، ويحلل الصهيونّية من خلال تأطيرها تاريخيا في سياق علاقتها بالحركات الاستعمارية والقومية الأوربية. ويرى أن علاقتها بالموروث اليهودي هي علاقة انتقائية وأداتية هدفت إلى شرعنة الفكر الاستعماري باعطائه طابعا مسيانيا مشوها.

مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية
MADAR The Palestinian Forum for Israeli Studies

المفاهيم الصهيونية للعودة

أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية

غابرييل بيتربيرغ

صدر أول مرة عن دار فيرسو العام ٢٠٠٨
لندن- نيويورك

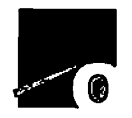
ترجمته عن الأصل الإنكليزي
سلافة حجاوي

The Returns of Zionism
Myths, Politics and Scholarship in Israel ..

Gabriel Piterberg

كانون الأول ٢٠٠٩

صدر عن:



مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية

MADAR The Palestinian Forum for Israeli Studies

رام الله - المصيون - عمارة ابن خلدون - تلفون: ٢٩٦٦٢٠١ ٢ (٩٧٢)
فاكس: ٢٩٦٦٢٠٥ ٢ (٩٧٢) - ص.ب ١٩٥٩
e-mail: madar@madarcenter.org

الإخراج والطباعة:

مؤسسة الأيام

رام الله. فلسطين

ص . ب: ١٩٨٧

هاتف : ٢٩٨٧٣٤١/٤ ٢ (٩٧٢) - فاكس: ٢٩٨٧٣٤٢/٦ ٢ (٩٧٢)

www.al-ayyam.com
E-mail:info@al-ayyam.com

الرقم المعياري: **978-9950-330-52-8**

الإهـــداء

إلى ذكرى إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣)

المنبوذ الواعي بلا منازع

عيد ميلاد الأشجار

في كل ربيع، وأحيانا على نحو مبكر في كانون الثاني ، إذ تزهر أشجار اللوز بالأبيض والزهري، يتم الاحتفال بعيد الشجرة في جميع أنحاء إسرائيل. يجتمع آلاف الأولاد والبنات بقمصان بيضاء، ومعهم مانحون أجانب، في أماكن معينة لزراعة الشتلات الجديدة وتوسيع الغاب. مع ذلك، وصف أحد الأولاد في صفنا هذه الاحتفالات بأنها فاشية وإجرامية. قال: إن الصنوبر ينبت إبرا قارصة ويلقي بها أرضا، فتقضي على كل نبت آخر؛ الأزهار البرية والجنبات والشجيرات الصغيرة الأصلية التي في البلاد. قال، ومن الواضح أنه كان يردد كلمات سمعها في البيت، إن تشجير الأراضي التي لم يتم تشجيرها من قبل، والتي تبدو مع ذلك كأنها تحتوي في كل عام آثارا أقل مما سبق وكان من المصاطب الحجرية، ومما يخفي الحصى والحواكير بين وتحت الصنوبر، هو جزء مما وصفه بأنه " كذبة وجودنا الكبرى" . كنا على صداقة مع هذا الولد، غير أننا في عيد شباط هذا ، لم نشركه معنا في الأطعمة المعهودة الخاصة بهذه العطلة، التين المجفف والتمر والمكسرات، التي تم تغليفها بعناية من قبل آبائنا وأمهاتنا.

(شذرة من كتاب "مناطق للتنزه"، عوز شيلاح، رواية في شذرات، ٢٠٠٣)

إنها شجرة الأحرار
الشجرة الأرض، الشجرة الغيم
الشجرة الخبز، الشجرة السهم
الشجرة القبضة، الشجرة النار
تغرقها المياه المائجة
مياه عصرنا المظلم
لكن صاريتها
تحفظ توازنها وهي تدور بقوة.

(من قصيدة " المحررون" للشاعر بابلو نيرودا-
مجموعة "الكانتو العامة" ١٩٥٠)

المحتويات

شكر وتقدير

هذا الكتاب هو نتاج إدراك ما. نشأت في منطقة مترفة من إسرائيل، تنتشر فيها مستوطنات صهيونية تعاونية عمالية. تسمى المنطقة "عيمق حيفر". ما أدركته بعد ذلك هو أن هناك تحت عيمق حيفر، ما هو- مدمر ومدفون- وادي الحوارث، وأن طفولتي السعيدة المتميزة وشبابي المبكر في عيمق حيفر، كانا متشابكين على نحو لا انفكاك له مع تدمير وادي الحوارث، وإبعاد سكانه السابقين.

رافق المشروع حديث متواصل مع بيري أندرسون. أنحني أمام عقله، وأنا ممتن لصداقته.

ارتبطت كتابة هذا الكتاب بإقامتين قصيرتين مفيدتين وممتعتين جدا في أكسفورد وأخرى في باريس. ففي ربيع العام ٢٠٠٥، كنت أستاذا زائرا في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس، مستفيدا من برنامج التبادل بين جامعة كاليفورنيا والمعهد. قرأت أجزاء من الكتاب وواصلت العمل على الباقي. أنا ممتن لجاك ريفيل وهاميت بوزارسلان من أجل هذه الزيارة المثمرة.

قضيت العام الأكاديمي ٢٠٠٥-٢٠٠٦ كزميل أليستير هورن في كلية سانت أنطوني، حيث كتبت جزءا كبيرا من الكتاب. أقدم عميق الشكر لهذه الكلية لانتخابي إلى هذه الزمالة، وللسير أليستير لكرمه، وإلى القيم السيرماراك غولدينغ لكرم ضيافة الكلية لي. وكان مركز الشرق الأوسط في كلية سانت أنطوني، بيتا دائما لي، لذلك أقدم شكري الحار إلى أوجين روغان، مدير المركز، وإلى جميع الزملاء وهيئة المدرسين والطلاب. لقد فتح صديقاي، آفي شلايم وغوين دانييل بيتهما وقلبيهما دوما لي، وكان وجودهما هو السبب في زيارتي إلى أكسفورد. ودون دفء ومرح آفي شلايم وأوريت وتال، لكان ذلك العام أشد برودة ووحشة.

في ربيع العام ٢٠٠٧، قدمت محاضرات ليونارد شتاين لعام ٢٠٠٦-٢٠٠٧ في كلية باليول. كان ذلك مناسبة جيدة لتقديم أجزاء من كتابي وتلقي ملاحظات مفيدة. أدين لباليول بالشكر لانتخابي لتلك الدورة من المحاضرات، وللنزل الساحر الذي على تلة الملوك، وللطعام والشراب الرائعين. يعود الكثير من الفضل في نجاح إقامتي في باليول إلى الإستضافة الكريمة التي وفرها سودهير هازاريسينغ لي.

كمؤسسة وكمجتمع، كانت جامعة كاليفورنيا- مشجعا لعملي الفكري. لقد استفدت كثيرا من المنح المقدمة من المجلس الأعلى للجامعة، وكذلك من مركز الشرق الأدنى. ولا يضاهي مكتبة الأبحاث الجديدة فيها إلا القلة بفعل ما تضمه من مجموعات لا تحصى، وبفعل كفاءة الخدمات التي يقدمها موظفوها. أدين بالشكر بشكل خاص لما تلقيته من مساعدة من فال روم-هوكينز، وللببليوغرافي المتخصص بالشرق الأوسط والموسوعة اليهودية، ديفيد هيرش. كما كنت محظوظا بالتمتع بالمساعدة البحثية من كينت شال وجيناغيبز.

من بين الكثيرين الذين تفاعلت معهم خلال كتابتي لهذا الكتاب، أود أن أشكر تامي سرفاتي لإصراره على ضرورة قيامي بإطلالة جديدة على هرتسل، وكذلك آفي راتز لمشاركته لي في معلوماته الغزيرة عن وثائق حرب ١٩٦٧، وسونغ-يونشوي للمراسلات المتواصلة المتبادلة بيننا حول الاستعمار الاستيطاني، وأهرون هيل للأحاديث والمراجع الخاصة بالكتاب الفرنسيين والألمان، وكلاوس غالو لدعوتي إلى تقديم بعض أجزاء هذا الكتاب في جامعة توركواتو دي تيللا و إدخالي مجددا إلى بيونس آيريس، وإيلين دوبوا للفت انتباهي إلى عمل باتريك وولف، وتوم بين في فيرسو لعمله التحريري، وكاثلين ميتشام لما أجرته عينها الثاقبة من تحسين على بعض أجزاء الكتاب، ويوري لدأبه على وضع كل شيء في مكانه.

تم تكريس هذا الكتاب إلى ذكرى إدوارد سعيد، الذي أفتقده بشدة. لم يفعل مرور الوقت شيئا لتخفيف ألم فقدانه. ما زلت أستلهم السطور الأخيرة من مقالته التي لاتنسى «الهوية، النفي والعنف»، التي نشرت في المكان المناسب لها، في مجلة النيو ليفت ريفيو (١٩٨٨):

> في التعليم، والسياسة، والتاريخ، والثقافة، هناك في الوقت الحاضر دور يمكن القيام به من جانب المفكرين العلمانيين المعارضين، ولنسمهم طبقة العارفين السلبيين الذين يوصفون «بالبطانيات المبتلة»، الذين لا يتيحون لأنفسهم رفاهية التعامل

مع ألاعيب الهوية (تاركين ذلك للفيالق التي تعتاش على ذلك)، ولكنهم وبتعاطف أكبر يعملون لصالح الذين لا يسمع صوتهم ولا يمثلهم أحد، الضعفاء نسبيا في عالمنا، وهم الذين يقومون بذلك، ليس عبر «رطانة الأصالة»، وإنما بوسائل ضبط النفس، والشك التاريخي والفكر الملتزم سياسيا بوعي تام. وباختصار، يمكن نفي المعتقدات البالية لسياسات الهوية بوسائل أخرى غير العنف.

تقديم «مدار»

في مواجهة الصهيونية: غابرييل بيتربرغ والعودة إلى المنبوذ الواعي

بقلم: د. هنيدة غانم
مدير عام "مدار"

ينضوي كتاب غابرييل بيتربرغ المفاهيم الصهيونية للعودة تحت مظلة الدراسات اليهودية النقدية التي ترفض الحلّ الصهيوني القومي للمسألة اليهودية من جهة، وتعارض انصهار اليهود وذوبانهم في مجتمعاتهم من جهة أخرى، وبدل ذلك تحاول هذه الدراسات استكشاف وطرح بديل تحرري لليهود، يكون في آن إنسانيا ومتناغما مع خصوصيات الجماعات اليهودية من دون أن يقع في مطب الهويات القبلية. وللوصول إلى هدفه المنشود، يعمد بيتربرغ في كتابه إلى التنقيب بالأدبيات الصهيونية الإيديولوجية وبما قاله أو كتبه رواد الصهيونية وآباؤها، ويكشف عن تناقضاتها البنيوية الداخلية ومغالطاتها التاريخية بما في ذلك توليفاتها القومية، ويحلل الصهيونية من خلال تأطيرها تاريخيا في سياق علاقتها بالحركات الاستعمارية والقومية الأوربية. ويرى أن علاقتها بالموروث اليهودي هي علاقة انتقائية وأداتية هدفت إلى شرعنة الفكر الاستعماري باعطائه طابعا مسيانيا مشوها.

يقوم بيتربرغ، وبالتوازي مع القراءة النقدية للأدبيات الصهيونية، بطرح بديل لها هو نموذج الباريا الواعي "المنبوذ الواعي"، الذي وضعت ملامحه الفيلسوفة اليهودية النقدية حنة ارندت في مقالتها: "الباريا اليهودي: التنقيب في الموروث المخفي"، حيث قامت في هذه المقالة بإعادة صياغة مصطلح الباريا وإعطائه معانيَ تحررية وثورية بدل المعاني السلبية

التي عادة ما حملها الباريا فيما مضى، حيث عمدت عمليا في مقالتها تلك إلى إعادة تملك "الباريا" المرفوض وتدجينه من خلال إعادة ترتيب معانيه وتنظيم رموزه حتى يتحول إلى مخرج سياسي ممكن، بدلا عن كونه أفقاً مسدوداً.

وتشكل إعادة صياغة وتسويق نموذج المنبوذ الواعي الذي يطرحه بيتربرغ ليس فقط مخرجا سياسيا مغايرا للمخرج الصهيوني الاستعماري، بل خروجا عن مسلماتها الأولى. إذ يدافع بيتربرغ عن أن المنبوذ الواعي يبصر واقعه كجزء من واقع سياسي مأزوم، ويرى في اللاسامية والعداء لليهود جزءا من مشكلة إنسانية يجب مجابهتها لمصلحة مستقبل إنساني أفضل للجميع وليس لليهود فقط، وهو بسبب تجربته كمنبوذ واع يكون على أتم استعداد لتقبل المجابهة الجريئة من أجل تغيير الواقع ودفع ثمن هذا التغيير. ومن الممكن أن نلخص أن نقطة انطلاق المنبوذ الواعي هي أولا "الوعي" بالنبذ بوصفه حالة اجتماعية وثانيا إمكان تحويله إلى أداة سياسية، وثالثا الإصرار على ان هذا التحويل هو أداة إنسانية عالمية غير مقتصرة على فئة دون غيرها، حتى لو كانت فئة بعينها هي التي عاشت تجربة النبذ دون غيرها.

تقابل إنسانية المنبوذ الواعي وعالميته رؤية صهيونية مأسورة بخصوصية اليهود وتفردهم، حيث عمدت إلى تصوير تاريخ اليهود في أوروبا بوصفه تاريخاً من المعاناة الدائمة من لعنة اللاسامية المستمرة (فوق تاريخية)، ومن كره الآخر الأوروبي لليهود ومن عنصريته اتجاههم، لقد رأت الصهيونية أن عيش اليهود على حواف المجتمع الأوروبي هو إشارة بليغة إلى عدم تقبلهم والى تحويل الغربة إلى حالة بنيوية لليهودي الذي يعيش وسط محيط من العداء والكراهية، من هنا رأت الصهيونية أن الحل الوحيد لأزمة اليهودي لا يمكن أن يكون في تغيير الواقع الأوروبي الذي يعيش فيه، بل الانسحاب العملي منه والعمل على إيجاد حل إقليمي قومي لليهود.

وللتدليل على عمق الهوة الفاصلة بين إنسانية الباريا الواعي والاستعماري القومي يقارن غابرييل بيتربرغ بين ثيودور هرتسل مؤسس الصهيونية وبين برنار لازار الفوضوي المشاكس الذي عاش كما يكتب بيتربرغ على حواف الإنسانية منبوذا واعيا. يستدعي بيتربرغ الثنائي النقيض ليس بسبب مواقفهما المختلفة حدّ القطيعة فقط، بل بسبب وصولهم إلى تلك المواقف رغم أنهما عاشا ذات الأحداث التاريخية، وانتميا إلى ذات الثقافة العلمانية، كما اشتركا في رفض الانصهار ومع ذلك تفرعت مواقفهما واختارا حلولا متناقضة لذات القضية.

يشير بيتربرغ ان الحدث الفارق الذي أثر بشكل حاسم على بلورة مواقف لازار وهرتسل مرتبط بشكل عميق بقضية "الفرد درايفوس" وما نتج عنها من نقاشات حادّة هزت فرنسا وهددت سلمها الداخلي. فقد كان درايفوس ضابط يهودي في الجيش الفرنسي أدين كما يبدو زورا بالتخابر مع الألمان، ولاقتناع أخيه ببراءته عمل على استقطاب مجموعة من الرجال البارزين للمطالبة بإعادة محاكمته بهدف كشف إدانته الظالمة، حيث كان لازار من بين الذين دافعوا بشراسة عن ضرورة عقد محاكمة ثانية لدرايفوس، فيما قام هرتسل بوصفه صحافيا بتغطية القضية. أثارت قضية درايفوس زوبعة في فرنسا قسمت فرنسا إلى تيارين متناقضين، الأول يساري ليبرالي ومؤيد لإعادة محاكمة درايفوس والثاني يميني محافظ ومعارض بشدة لذلك. وقد كان أحد الآثار المهمة لقضية درايفوس إعادة تشكيل الوظيفة الاجتماعية للطبقة الثقافية في فرنسا أولا وأوروبا ثانيا، بل توليد دور المثقف الحديث الذي يتميز عن سابقيه بانخراطه في القضايا الاجتماعية وعدم تمترسه في برجه الثقافي العاجي، حيث كان عمليا إميل زولا هو من صك هذا الدور الجديد بعد أن نشر مقالة مدافعة عن درايفوس تحت عنوان "انأ اتهم". انتهت قضية درايفوس بإعادة محاكمته من جديد في ١٨٩٩/٩/٨ حيث أدانته المحكمة من جديد وحكمت عليه بالسجن عشر سنوات، غير أن الرئيس الفرنسي قام بإصدار مرسوم عفو عنه.

إن ما يهم في هذه القضية هو اعتبارها نقطة مفصلية في بلورة مواقف لازار وهرتسل، واجهها الأول بالتزام الدفاع عن درايفوس باعتباره ضحية انهيار القيم الإنسانية والأخلاقية، وان كان وقع فريسة اللاسامية فلأن اللاسامية هي أحد تجليات هذا الانهيار، وبالتأكيد ليس تجليه الوحيد. أما هرتسل الذي غطى القضية بوصفه صحافياً، فوصل إلى نتيجة معاكسة مفادها ضرورة تبني حلّ إقليمي للقضية اليهودية يتمثل في إيجاد وطن لهم. لم يكن هرتسل مشغولا ولا معنيا بمعالجة اللاسامية على اعتبارها جزءا من مشكلة انهيار أخلاقي مجتمعي يعصف بأوروبا القرن التاسع عشر، ولا بعلاقة هذا الانهيار بالسياسات التوسعية والاستعمارية وبالتأكيد ليس بربطها بانهيار دولة الأمة التقليدية وصعود دولة القوميات، لأن حلّه كان ببساطة اقتطاع اليهود من أوروبا وإخراجهم إلى مكان جديد، وهو بالضبط ما حلم به، كما يشير بيتربرغ، غلاة اللاساميين في اوروبا!

وفي هذا السياق يستحضر بيتربرغ ما كتبته حنة ارندت التي يعتبرها نموذجا ممتازا للمنبوذة

الواعية عن الفرق بين هرتسل ولازار، بحسبها:

> كان حلّ هرتسل للمسألة اليهودية في التحليل الأخير، هو الهروب أو الخلاص في وطن. . . . بالنسبة له، لم يكن معنيا بمدى المعاداة التي يمكن أن يكون عليها المسيحي، بل كان حقا يفكر أنه كلما ازدادت لا سامية أحد ما، كلما أصبح أكثر تقديرا لمزايا الخروج اليهودي من أوروبا!

> بالنسبة إلى لازار، من جهة أخرى، كانت مسألة الإقليم ثانوية . . . . . . كانت نتائج هذا الرأي هي أنه لم ينظر هنا وهناك بحثا عن عدد أكبر أو أقل من الحماة اللاساميين، وإنما كان يبحث عن رفاق درب تأمل أن يعثر عليهم بين الجماعات المضطهدة في أوروبا المعاصرة. كان يعلم أن اللاسامية لم تكن ظاهرة معزولة ولا عالمية، وأن التواطؤ المخزي الذي قامت به القوى في مذابح شرق أوروبا، كانت تمثل أعراض شيء أعمق من ذلك بكثير، وهو، بشكل خاص، الانهيار المحتمل لجميع القيم الأخلاقية تحت ضغط السياسات الإمبريالية.

كان ماكس فيبر هو الذي وصف اليهود بالشعب الباريا على اعتبار أنهم كانوا جماعة منبوذة على طول التاريخ الأوروبي، وان كان هذا الوصف أثار ردودا غير ايجابية، فانه لاقى على الأقل اهتماما من قبل ارندت التي رأت فيه بذرة نموذج إنساني تحرري ومبدع.

كتبت ارندت التي تظلل كتاب بيتربرغ بوصفها نموذجا للعالمي والإنساني "انه ليس مفاجئا ان يكون الشاعر، الفنان، أو الكاتب اليهودي قادرا من خلال تجربته الذاتية على تطوير نموذج الباريا بوصفه نموذجا إنسانيا، ومفهوما ذا أهمية قصوى لتطور البشر في أيامنا هذه "[1].

ترصد ارندت في هذا السياق أربع شخصيات عبقرية شكلت أما بذاتها أو عبر الشخصيات التي طورتها نماذج للمنبوذ الذي حول كل بطريقته الخاصة تجربة النبذ والعيش خارج حدود

[1] Hannah Arendt، 2007، Reflections on Literature and Culture، "The Jews as Pariah"، pp. 70

الجماعة إلى أداة للانتفاضة على قوانين الجماعة وأخلاقياتها أو على الأقل للإبداع الثقافي. ضمت هذه الشخصيات الشاعر الألماني هينريك هينيه ، الكاتب والفيلسوف الفرنسي برنارد لازار، الممثل والمخرج الأميركي تشارلي تشبلن، والاديب فرانز كافكا. كان ثلاثة من بين الاربعة يهودا عايشوا بوصفهم جزءا من جماعة تجربة النبذ، فيما ابتدع تشابلن شخصية الرحال بوصفها صنوا للمنبوذ الذي يعيش على حواف المجتمع وبين طياته.

اختار بيتربرغ نموذج لازار الذي تصفه ارندت بنموذج "المنبوذ الواعي" (Conscious Pariah) من أجل أن يؤسس عليه نموذجه لليهودي الذي يريد، وهو نموذج رافض للانصهار ولكنه أيضا غير قومي، ويصبو كما كتبت ارندت إلى "تحريض الناس لمحاربة اللاسامية في عقر بيتها بدل الهروب من وجهها، لذا فهو لم يتلفت حوله من أجل الإشارة إلى حماة اللاسامية، بل بحث عن رفاق سلاح حقيقيين على أمل أن يجدهم بين الجماعات المقموعة في أوروبا المعاصرة"[٢].

كان لازار ينظر إلى كيفية الصعود والارتقاء بالإنسانية جمعاء في مواجهة العنصرية التي تشكل اللاسامية أحد أشكالها، لذا كان هدفه هو خلق وعي أولا بالنبذ الاجتماعي الذي يعيشه يهود أوروبا، ولكن الأهم تحويل هذا الوعي إلى أداة للتغيير السياسي من أجل مناهضة الطبقات المستغلة سواء أكانت من اليهود أم غيرهم، لقد آمن لازار بضرورة تحويل "الشعب المنبوذ" إلى شعب واع للنبذ ولأسبابه ومعارضا له من منطلق إيمانه بالمساواة بين البشر، لا من منطلق اعتقاده بتميزه، مضيفا ان رفض المنبوذ الانتفاض على واقعه يعني عمليا انه يتحمل تبعات ذلك على واقعه بما في ذلك وصم الجماعة التي يمثلها[٣].

ومقابل تحريض لازار للانتفاض على واقع الظلم والنبذ، فانه لا يقبل بالصهيونية حلا لليهود ويعتبرها أداة يستخدمها أثرياء اليهود من أجل السيطرة والهيمنة على فقراء اليهود، فيما ينطلق هو من نموذج " أكثر مساواة وإنسانية يطلق عليه بيتربرغ في مقالة نشرها العام ٢٠٠٧ نموذج "جمهورية المنبوذين الواعين"[٤].

ينطلق انحياز بيتربرغ لنموذج المنبوذ الواعي كما مثله لازار وطورته حنة ارندت وعاشه يهود آخرون من أمثال والتر بنجامين من انحيازه لمواقفهم السياسية اتجاه الصهيونية والحلول

---

[2] Hannah Arendt، The Jewish writings، edited by Jerome Kohn and Ron Feldman، New York، 2007، :338342-

[3] ارندت، 2007: 78

[4] Gabriel Piterberg: Zion's Rebel Daughter|" New Left Review، 48، November-December، 2007، pp.

القومية، وهو انحياز مأخوذ برفضهم في نهاية الأمر، ورغم ظروفهم الشخصية الحالكة، الحل الصهيوني الاستعماري. ولا ينطلق فهم بيتربرغ لمواقف هؤلاء من فهم مواقفهم بصورة مبسطة ومجتزأة، بل من معرفة معمقة للترددات التي عاشوها في بعض الأحيان اتجاه الصهيونية، بل حتى انجذابهم أحيانا اتجاه بعض مقولاتها، إذ يعرف بيتربرغ أن أكثر نقاد الصهيونية ومعارضي الحل القومي كانوا قد فكروا أو تعاطفوا في مراحل معينة من حياتهم مع الصهيونية، لان الأخيرة كما كتبت ارندت بنفسها كانت حركة غير واضحة المعالم وتحيطها كثير من الضبابية مما سمح لكل فرد أن يفهمها كما يريد، غير ان ما يهم بيتربرغ هو الموقف الأخير الذي حسم باتجاهه هؤلاء، وفي هذا السياق يشير بيتربرغ مثلا أن والتر بنجامين تماما مثل ارندت تقاطع مع الصهيونية وتلامس مع بعض أفكارها أحيانا، فقد عملت ارندت خلال إقامتها في فرنسا بعد خروجها من ألمانيا في تنظيم هجرة الشبيبة اليهودية من أوروبا إلى فلسطين، كما أن والتر بنجامين فكر بشكل جدي وباقتراح من صديقه غرشوم شالوم بالهجرة إلى فلسطين والعمل محاضرا في الجامعة العبرية، ولكن مع ذلك ومع وجود هذا الوعي بالتردد الذي عاشه الاثنان فان الذي يهم بيتربرغ هو أن الاثنين حسما فعليا موقفهما في نهاية المطاف عندما رفضا الهجرة إلى فلسطين ورفضا الحل الصهيوني، وهما بذلك أسسا لنموذج يهودي عالمي مختلف يرغب بيتربرغ في الدفاع عنه، وفي تحويله إلى خيار سياسي.

يزخر كتاب بيتربرغ بتحليل معمق لكتابات وأدبيات صهيونية وإيديولوجية مختلفة تبدأ مع مسرحية "الغيتو الجديد" الذي كتبه هرتسل في نهاية القرن التاسع عشر بالتزامن مع "الغيتو الجديد" الذي كتبه برنارد لازار، مرورا بكتابات س. يزهار التي تبدو للوهلة الأولى موغلة في نقد الصهيونية، وكتابات غرشوم شالوم عن اللاهوت اليهودي والصهيونية، وتنتهي بكتابات عالمة الاجتماع الإسرائيلية آنيتا شابيرا الملقبة بأميرة الصهيونية حول الهوية الصهيونية، ويعرج على كتابات أدبية وشعرية وأخرى فكرية وفلسفية، ويتناول علاقات بن غوريون بالعهد القديم وفهمه له، ويستفيد كثيرا من سعة إطلاعه على التاريخ الأوروبي والأدبيات الما بعد كولنيالية من أجل أن يؤسس تحليله للصهيونية باعتبارها حركة أوروبية استعمارية قومية، حتى لو كان لها بعض الخصوصية، وحتى لو استمات روادها في إحياء أساطير يهودية تاريخية لتمييزها عن حركات استعمارية أخرى، بل إن هذه التوليفات كما يكتب بيتربرغ هي بالذات ما يجعل من أدبياتها، نماذج إيديولوجية استعمارية أوروبية بامتياز.

المقدمة

حدث شيئان مهمان جدا في آذار ١٩٧٦ في إسرائيل، الأول هو انتفاضة مواطني إسرائيل الفلسطينيين في الثلاثين من آذار، ضد ما بلغ حد عملية نهب موجهة حكوميا كانت قد بدأت في سياق حرب العام ١٩٤٨ . ومنذ ذلك الحين، أصبح الثلاثون من آذار يعرف بيوم الأرض، ويتم إحياؤه سنويا من قبل الفلسطينيين الإسرائيليين وعدد قليل من اليهود الإسرائيليين المتعاطفين مع محنتهم. قبل ذلك وفي الشهر نفسه، كان إسرائيل كنينغ، المفوض المسؤول عن المنطقة الشمالية في وزارة الداخلية الإسرائيلية، قد أعد مذكرة قصد بها أن تكون للتداول الداخلي، ثم أضاف لها جزءا آخر في سياق يوم الأرض. أصبحت تلك الوثيقة تعرف باسم «تقرير كنينغ»، وتم تسريبها إلى صحيفة الحزب العمالي «مبام»، «عل همشمار»، التي قامت بنشرها في أوائل أيلول ١٩٧٦ . كان الجليل منطقة حققت عملية التطهير العرقي فيها العام ١٩٤٨ نجاحا محدودا نسبيا. سعى كنينغ في تقريره إلى تنبيه الحكومة إلى الواقع الخطر لعروبة الجليل، واقترح وسائل لتغيير الوضع جذريا من خلال سياسات متنوعة تمتد من المصادرة المتسارعة للأراضي عبر تسريع عملية توطين اليهود فيها (والتي ستصبح تعرف بعملية تهويد الجليل)، وصولا إلى تشجيع الفلسطينيين الإسرائيليين على الدراسة في الخارج ثم منعهم من العودة.

وباختصار، هذا الكتاب هو عملية تنقيب في التاريخ الفكري والأدبي، الذي يبين وبالتضافر مع التاريخ المادي للعلاقات بين المستوطنين والسكان الأصليين في فلسطين الحديثة، إدراك الفلسطينيين الإسرائيليين أن عملية إزاحتهم من الدولة التي هم مواطنون فيها، قد تواصلت بوتيرة متسارعة بفعل الوعي والمخيلة السياسية التي جعلت إنتاج شيء مثل تقرير كنينغ ممكنا وتنفيذ السياسات التي أوصى بها ملائما.

هناك بالطبع كم كبير من الكتابات عن اسرائيل/ فلسطين. وهناك ثيمة معينة تبرز بوضوح

في الدراسات الأكثر عمقا عن الصهيونية وإسرائيل. فالمؤلفون المؤيدون للصهيونية يميلون إلى تصوير الصهيونية بأنها تشكيل أيديولوجي مثالي يمت بجذوره إلى المدركات الأوروبية التقدمية، ولذلك فإن تطبيقه في فلسطين لا يمكن أن يكون كاملا على النحو الذي تصوره الفكرة المؤسسة، ولكنه يظل مع ذلك مرضيا إلى حد كبير. بهذه الطريقة، يتم تصوير الكيبوتس على أنه تجربة في اليوتوبيا الإشتراكية. وسواء أكان ذلك عن وعي أم لا، فإن هذه الدراسات تلتزم بسببية مثالية لأنها لا تعتمد فقط على المجال الفكري، وإنما كذلك على نوايا المستوطنين الصهيونيين (تقول هذه الدراسات مثلا أن حقيقة كون المستوطنين الصهيونيين لم يقرروا مسبقا تجريد السكان الأصليين من ممتلكاتهم هي مسألة مسلم بها فكريا وأخلاقيا بغض النظر عن الوقائع التي فوق الأرض). ففي حكايات هؤلاء المؤلفين، تم تصوير مجتمع المستوطنين بديناميات صهيونية يهودية خالصة. ولذلك، فإن التفاهم مع السكان الأصليين لم تكن له أية أهمية في ضوء طبيعة وهوية ذلك المجتمع.

من جهة ثانية، يقلل نقاد الصهيونية وإسرائيل، في العادة من شأن الخلفية الفكرية الأوروبية، ويركزون بدلا من ذلك على المسار الفعلي لاستعمار فلسطين. فوفقا لهؤلاء، يشكل الكيبوتس نموذجا للمستعمرة الاستيطانية النقية الشبيهة بنيويا بمستعمرات فيرجينيا ونيو إنجلند. لا يثق هؤلاء الكتاب في الغالب بالأيديولوجيا والأدب، ويرون بأنهما لا يعكسان الحقائق الاجتماعية والاقتصادية. فهم يركزون بدلا من ذلك على ما هو مادي ومؤسسي. فالنوايا بالنسبة لهم، ليست ذات قيمة، والنتائج هي المهمة، والنزاع مع الفلسطينيين الأصليين ليس شيئا خارج إطار ييشوف ما قبل الدولة (مجتمع المستوطنين) أو دولة إسرائيل. بل هو الذي شكل كليهما.

لا يمثل هذا الكتاب عملية توفيقية بين الاتجاهين السابقين، ولكنه يصر على تقويض عدة ثنائيات مزعومة. فأولا، كانت الصهيونية، وبغض النظر عن خصوصياتها التاريخية الخاصة، حركة قومية من وسط- شرق أوروبا، وكذلك حركة مستوطنين أوروبيين سعوا إلى اقتطاع وطن قومي لهم كمستعمرة في الشرق. فالقول بأنها إما هذه الظاهرة أو تلك، هو مجرد تفسير ضيق ومدقع. ثانيا، هناك إشكالية في مقارنة استعمار فلسطين بمجتمعات استيطانية أخرى وفقا لموضوعة الأرض والعمل ومؤسسات معينة، ولكنها ليست كذلك في مجال تفسير نصوص أيديولوجية، بحثية، أو أدبية. على العكس من ذلك، يمكن بيان

أن هذه النصوص تعبر عن وعي وخيال استيطانيين نمطيين. ثالثا، آخذين في الاعتبار أن نوايا المستوطنين يجب أن لا تستبعد بالضرورة أية نتائج أو تؤدي إلى إسكات صوت السكان الأصليين، شرط أن لا يسمح للرواية المسيطرة للأمة المستوطنة بأن تفوز بدون أن تقرأ قراءة نقدية. لا يوجد في هذا المجال ما هو أوضح من حياكة الأمة الصهيونية الإسرائيلية الاستيطانية لحكايتها الخاصة كأمة فريدة ومنيعة وغير متأثرة في تشكلها بوجود سكان محليين وحاجتها إلى انتزاع الأرض منهم. فبدلا من نفي هذه الرواية على أنها زائفة الوعي بشكل أو آخر، من الأفضل تفسيرها على أنها لا تختلف عن الأمم الاستيطانية النمطية الأخرى، باستثناء بعض المعالم التاريخية الخاصة بها.

لذلك، هناك توتر كامن في مختلف مجادلات هذا الكتاب بين أوروبا وجماعاتها ومناطقها الخاضعة للاستعمار داخليا وخارجيا، وكذلك بين ما هو تاريخي محدد، وما هو تاريخي مقارن. فالمحور الذي يدور حوله الكتاب هو الأسطورة التأسيسية الصهيونية التي تتألف من ثلاثة منطلقات هي: نفي المنفى، العودة إلى أرض إسرائيل، والعودة إلى التاريخ. تشكل هذه التسميات الأساسية الثلاث تجليات مختلفة لما يمكن القول بأنه يجسد أسطورة تأسيسية متجانسة واحدة. فهي متضافرة حقا على نحو لا يمكن فصله. يجادل هذا الكتاب في أن الأسطورة هي قومية على نحو عنيد جدا، وهي استعمارية -استيطانية، خاصة وقابلة للمقارنة، ومتشكلة بفعل التيارات الفكرية الأوروبية وواقع الصراع الاستعماري.

لأجل الاختصار والوضوح، سوف ألجأ إلى تمييز ماركسي يمكن من خلاله اعتبار هذا الكتاب سلسلة من النصوص التي تنتمي إلى مجال البنيان الفوقي. تمثل هذه النصوص ثلاثة حقول مختلفة: السياسي-الأيديولوجي، الأدبي، والبحثي. لا بد من التأكيد بما يكفي على أن المادة المصدرية التي سيتم اختبارها هنا قد تم استخلاصها من كم عبري هائل لا يتوفر باللغة الإنكليزية. وبما أنه لا يمكن ترجمة هذا الكم كله بسبب ضيق المساحة، فهو قد أخضع للمناقشة المعمقة النصية واقتبس في الترجمة الإنكليزية. وفي ذات المجال، فهذا الكتاب يشذ عن الكتابة الأكاديمية التقليدية، وبخاصة في مجال العلوم الاجتماعية، بطريقتين مهمتين: فهو لا يقيم اعتبارا للتمييز بين الأدبيات أو المصادر الأولية والثانوية. كما أنه ليس فيه فرضية يريد أن يبرهن عليها، ولا رواية مستقيمة، على الرغم من أن الفصل الأول يعنى بأوروبا نهاية القرن، ويعنى الفصل الأخير بإسرائيل خمسينيات وستينيات القرن العشرين. وسبب

الانشداد بعيدا عن التقليد الأول هو الاستقامة الفكرية، إلى جانب ما يسببه من ملل. وبما أن ثيمات هذه الدراسة هي أشبه بالأسطورة المؤسسة، بالخيال الأدبي أو الوعي التاريخي، أي التركيبات التجريدية، يتعذر المجادلة فكريا أن الكتابة البحثية الحالية أو الماضية عن هذه الثيمات تقف خارج نطاقها (أي ثانوية، بينما تكون التجريدات نفسها أولية بشكل ما)، وهذا من شأنه أن يتمخض عن تصادم لدى تحول الهيمنة إلى مادة ملموسة.

يهيئ الفصل الأول من الكتاب المسرح بالتصدي إلى واحد من أسس الهيمنة الصهيونية: قدرتها على بث وجهة نظرها وكأنها مسألة مسلم بها كحقيقة بديهية، وليست كرؤية إيديولوجية. فمن خلال استخدامي وتطويري لمفهوم "المنبوذ الواعي" ، الذي قال به الناقد الأدبي والصحافي برنارد لازار، ثم حنة أريندت لاحقا، أجادل في أن هناك بديلا للصهيونية، وهو بديل صالح وتقدمي وفي الآن ذاته رافض للانصهار، وأنه موجود بين صفوف اليهود العلمانيين الحداثيين، وبأن ظهوره بالتوافق مع ولادة صهيونية هرتسل السياسية، ومعارضته لها، لم يكن عن طريق الصدفة. وأقترح كذلك أن منظور المنبوذ الواعي صالح معنويا وسياسيا- وبخاصة ربما - في عالم اليوم. يستخدم الفصل، كبداية، نصين يشتركان في عنوان واحد هو " الغيتو الجديد" ، وقد كتبا ضمن مسافة زمنية لا تزيد عن تسعة أيام بينهما، وذلك في باريس في تشرين الثاني ١٨٩٤، وهما مسرحية هرتسل " الغيتو الجديد" ومقالة لازار المنشورة في مجلة «العدالة»، بعنوان «الغيتو الجديد» أيضا.

يشرح الفصل الثاني لماذا يشكل الحقل الآخذ بالظهور مؤخرا والخاص بالدراسات المقارنة لقومية المستوطن أو للاستعمار، الإطار الأكثر شمولية من أجل فهم الاستعمار الصهيوني لفلسطين، ودولة إسرائيل، والنزاع الإسرائيلي -الفلسطيني. يتم هنا أولا استعراض الحقل، ويتم التأكيد على أكثر المحاولات أهمية حتى الآن لتطبيق منهجيته ولغته على المرحلة المبكرة من الاستعمار الصهيوني. يتم التعرف على أساسيات الحكايات السلطوية للأمم الاستيطانية وبيان كيف أنها توجد في الحالة الصهيونية الإسرائيلية أيضا. أخيرا، يتم تقديم تفسير مطول لمقالة طويلة- تكاد تكون غير معروفة- كتبها أبرز زعيم صهيوني في عشرينيات القرن العشرين هو حاييم أرلوزوروف (اغتيل في تل أبيب العام ١٩٣٣). أشرح كيف أن هذا النص المثير الذي لم يترجم إلى الإنكليزية أبدا، يبرهن على طبيعة وعي المستوطن الأبيض.

يطلق الفصل الثالث مناقشة معمقة حول المنطلقات الثلاثة للأسطورة التأسيسية الصهيونية،

وهي نفي المنفى، والعودة إلى أرض إسرائيل، والعودة إلى التاريخ. يبدأ الفصل بتقديم تعريف عملي للأطروحات الصهيونية الثلاث، يليها طرح لتنويعات التيار الرئيسي. يتعمق التحليل عبر النظر في الأسطورة التأسيسية من زاوية الحركة اليمينية الراديكالية التي يطلق عليها لقب " الكنعانية" ازدراء، والتي ظهرت لأول مرة في أوائل أربعينيات القرن العشرين. يتم بعد ذلك تفحص رفض الكنعانية للصهيونية في أوائل الثمانينيات، وذلك من خلال كتاب مهم لبوعز عفرون، تمت كتابته برؤية يطلق عليها " الكنعانية الجديدة". ما يلي ذلك هو تقرير لأنيتا شابيرا، أبرز مؤرخة إسرائيلية مؤيدة للصهيونية وإسرائيل، والتي تلقب بأميرة الصهيونية، عن الترديد المتكرر للأسطورة. يخلص الفصل إلى تفحص رسالة نقدية راديكالية صدرت حول الأسطورة لأمنون راز-كراكوتسكين، مستلهماً أطروحة وولتر بنجامين «طروحات عن فلسفة التاريخ».

أما الفصل الرابع، فهو أحد فصلين ينظران في نتاجات أكاديميي القدس المرموقين، الذين يشكلون الجيل الأول من المؤرخين واللغويين الذين أسسوا معهد الدراسات اليهودية والجامعة العبرية في العقود الأولى من القرن العشرين، والذين تم تشكيل عالمهم الفكري بفعل تأثرهم بالتاريخية الرومانتيكية الألمانية. وتتم المجادلة حول أنه، وبغض النظر عن بعض الاختلافات المعينة، فإن هذه المجموعة هي التي منحت الأسطورة التأسيسية تكوينها وتجانسها النهائي. وبينما تجاهل الفصل الثالث في تناوله تنويعات الأسطورة أو تحاشى الخوض في فترة النفى الطويلة، فقد خلق أكاديميو القدس حكاية تراتبية عضوية دمجوا فترة المنفى «المؤقتة» فيها. أركز هنا بشكل خاص على عمل الأكاديميين اسحق-فريتز بايير، المؤرخ الألماني المتصوف الذي لا ينازع، وبن- تسيون دنيور، المؤرخ السياسي- القومي البارز الذي كانت فترة عمله كوزير للتربية خلال الخمسينيات أهم الفترات التأسيسية والأكثر تأثيرا في تاريخ التربية الوطنية الإسرائيلية. ومثل الفصل الثالث، أختم هذا الفصل بعرض للانتشار الحالي للأسطورة، وبالتالي للصهيونية، وهو يتناول كلمة أنيتا شابيرا المهمة في " ياد فاشيم"* في العام ٢٠٠١، التي أجرت فيها مقارنة بين رؤيتين حول محاكمة أيخمان لكل من حاييم غوري(شاعر مرموق من الصابرا من جيل العام ١٩٤٨) و حنة أريندت.

* مؤسسة رسمية اسرائيلية تعنى بتخليد ضحايا الهولوكوست (المترجمة)

يتم في الفصل الخامس مناقشة غيرشوم شوليم بمعزل عن زملائه المقدسيين، وذلك لسبب بسيط هو أن عبقريته تشكل تحديا لا يقاوم. فرغم أنه أشار إلى الأطروحات الثلاث للأسطورة الصهيونية، فقد أكد شوليم على الصهيونية باعتبارها عودة إلى التاريخ. يتم تفسير حياته وأعماله بمساعدة مصطلح- «ميثولوجيا التوقع»- المستعار من المؤرخ المفكر في كيمبريدج، كوينتن سكينر. ولأجل توضيح المعنى الدقيق والأصيل له، فهو يعني أن على التاريخ اليهودي الآخذ بالتجلي أن ينتظر عودة التاريخ وعودة شوليم، ذلك المؤرخ الهيغلي المتمتع بنعمة عين بومة منيرفا، إلى صهيون. من هنا، ينخرط الفصل بتفسيرات أخرى لشوليم كمفكر حداثي، حول ثيمات كالصهيونية وإسرائيل. هناك محاولتان في هذا الفصل- وهما محاولتي الخاصة وأخرى لباحث آخر- لربط فكر شوليم بكارل شميدت بطريقتين. أنظر في الأولى إلى مشروعه برمته كلاهوت سياسي صهيوني. وأقترح في الثاني أن انشغاله المرضي بميسيانية «تفجير» اليهودية القانونية الدينية الأخلاقية- الحاخامية من أجل بث الحيوية والقوة فيها، هو نوع من اللحظة الشميديتية، التي يتم فيها تعليق الدستور لكي تحافظ الدولة على نفسها. ينتهي الفصل بمداخلة في الجدل الدائر حول من الذي «امتلك» إرث بنجامين: هل هم الماركسيون الأورثوذكس؟ هل هو شوليم و/ أو ثيودور أدورنو؟ أم لا أحد منهم؟

بينما يوضح الفصلان الرابع والخامس كيف يمكن رؤية التأريخ الصهيوني والوعي التاريخي كامتداد للرومانتيكية والتاريخية الألمانية، فإن الفصلين الأخيرين من الكتاب، يعودان بنا إلى فلسطين وإلى الصهيونية كتجسيد للاستعمار الاستيطاني. يتفحص الفصل السادس كيفية استخدام المجتمع الاستيطاني للعهد القديم، بدءا من الانخراط النقدي، وللمرة الثانية، مع عمل أنيتا شابيرا، وهذه المرة هي عن بن-غوريون والكتاب المقدس وعن مكانة الكتاب المقدس في الهوية الجماعية لليهود الإسرائيليين. يوضح الفصل كيف تقوم شابيرا بإعادة إنتاج أحد الأسس الخاصة بالمستوطن، وهو الأساس المتمثل بالفصل بين التاريخ وهوية الييشوف ودولة إسرائيل، إلى حكايتين منفصلتين لا تربطهما أية علاقة مفترضة: واحدة عن مشروع بن -غوريون الكتابي ومكانة الكتاب المقدس في "هوي «تنا»" الجماعية، في من «نحن»، والثاني حول «المسألة العربية». يلي ذلك امتحان معقد للنتاج الأدبي لأبرز كاتب عبري ولد في الييشوف، وهو س. يزهار (الإسم الأدبي ليزهار سميلانسكي). وبدلا من التحديد القطعي

في ما إذا كان يزهار كاتبا صهيونيا أم معارضا حقا، أستمر في التأرجح بين القطبين. تظل نغمة المناقشة غير مستقرة، وذلك لأنني أعتقد بأن يزهار نفسه ظل يتأرجح بلا توقف. أبين من خلال يزهار، أولا، أن الكتاب المقدس ومن «نحن» من جهة، ثم التطهير العرقي الذي قمنا «نحن» بفعله في ١٩٤٧-١٩٤٨، وما تبع ذلك من نهب للأراضي، متشابكان على نحو لا انفكاك له. كما يؤكد الفصل على تعقد سميلانسكي: بصفته ناقدا لتطهير فلسطين، ومشاركا فيه. فهو المؤلف الذي رثى تدمير فلسطين الريفية في إحدى قصصه التي ألفها العام ١٩٤٨، ثم خلد المدمرين بصفتهم أولاد التضحية لعام ١٩٤٨، في قصة ملحمية رائعة أخرى كتبها العام ١٩٥٨. فهو الناقد للصهيونية والدولة الإسرائيلية الذي، مع ذلك، تم تجنيده كمفكر عضوي في نظام بن- غوريون. وأخيرا، يوضح الفصل كيف أنهم في خوفهم من أن يكون يزهار يعمل على تحطيم الجدار بين من «نحن» و "تفاعل «نا»" مع الفلسطينيين الأصليين، فإن الكتاب الليبراليين المعاصرين من المستوطنين، وفي مقدمتهم عاموس عوز، يسارعون لتقديم التفسيرات التي تضطر يزهار إلى العودة إلى حضن الأمة، بالإصرار على أنه كان يخاطب«نا» و "هويت «نا»" بدلا من ــــ إلى الجحيم بالفكرة- البحث عما إذا كان ما "فعل «ناه»" هو حقا من «نحن».

من خلال تأويل بن- غوريون، وبخاصة كتاب يهوشواع، يجادل الفصل السابع في أن فهم بن -غوريون للعهد القديم كان أشبه بفهم مستوطن بروتستنتي، ولم ينبع بأي شكل من تقاليد يهودية متواصلة، كما لم ينبع ذاتيا من تاريخ يهودي عضوي. يستكشف الفصل كيف أن تأويل بن- غوريون، ومشروعه الخاص بالكتاب المقدس، قد لبى الحاجة الآنية لبناء الأمة في الخمسينيات وأوائل الستينيات، ولتبرير تملك الأرض التي أفرغت من سكانها الأصليين في حرب ١٩٤٨. وقبل تفحص محاولات بن- غوريون التأويلية، هناك عرض للمضمون الذي يجب فهم ذلك في إطاره.

الفصل الأول

المستوطن ذو السيادة مقابل المنبوذ الواعي: ثيودور هرتسل وبرنارد لازار

قسمت خريطة فلسطين إلى مربعات صغيرة ثم عددتها .
(جوزيف ليفي ، مدير الخروج اليهودي من أوروبا واستعمار فلسطين ،
في رواية هرتسل «الأرض القديمة الجديدة» ، ١٩٠٢)

ينبغي أن يكون الهدف الأسمى هو معاملة اليهود ، أينما ولدوا ونشأوا ، معاملة عادلة . فاليهود الذين ولدوا في فرنسا فرنسيون ، تماما كما هو الحال بالنسبة للمسيحيين المولودين في فرنسا .
(المهاتما غاندي ، «اليهود في فلسطين» ، ١٩٣٨ ، صحيفة هاريغان ، ٢٦ تشرين الثاني ١٩٣٨)[1] .

يذهب قرار مدينة أطلنطا الصادر في تشرين الأول ١٩٤٤ خطوة أبعد من برنامج بلتيمور (١٩٤٢) الذي كانت الأقلية اليهودية منحت فيه حقوق الأقلية للأغلبية العربية . ففي هذه المرة ، لم يتم أبدا ذكر العرب في القرار ، وهو أمر يترك لهم بوضوح حرية الاختيار بين الهجرة الطوعية والمواطنة من الدرجة الثانية .
(حنة أريندت ، إعادة النظر في الصهيونية ، مجلة مينورا ، ٣٣(تشرين الأول ١٩٤٤)[2]

الفرعان

في الثامن من تشرين الثاني ١٨٩٤ ، قال ثيودور هرتسل في رسالة منه إلى صديقه في فيينا ، الكاتب اليهودي ، آرثر شنيتزلر ، أنه قد أتم للتو بعد فترة من الكتابة المتواصلة على

امتداد الشهر السابق، رواية جديدة عنوانها «الغيتو الجديد». وإذ كان هرتسل يعمل في ذلك الحين مراسلا في باريس للصحيفة الليبرالية الشهيرة «الصحافة الجديدة الحرة» الصادرة في فيينا، فقد أسر لصديقه شنيتزلر رغبته في أن لا يعرف بأنه هو مؤلف المسرحية، وطلب منه أن يرسلها إلى عدد من المسارح الرئيسة في برلين وفقا لتسلسل معين، للنظر في عرضها باسم مستعار هو ألبرت شنابل («اسم عادي جدا»)[٣]. سوف أعود لاحقا إلى اعتراف هرتسل المثير في الرسالة ذاتها، والذي قال فيه: «بالنسبة لهذه الرواية بالذات، أرغب في إخفاء أعضائي الجنسية أكثر من أي وقت آخر»[٤]. ومن الواضح أن ما أراد هرتسل إخفاءه هو يهوديته. من المهم القول هنا أن اللحظة التي تعتبر بداية اعتناق هرتسل للصهيونية هي نفس اللحظة التي أراد فيها وبكل شدة إخفاء حقيقة أنه يهودي.

بعد تسعة أيام على رسالة هرتسل إلى شنيتزلر، أي في السابع عشر من تشرين الثاني، نشر برنارد لازار مقالة بعنوان «الغيتو الجديد» في المجلة الفرنسية اليسارية «العدالة»، ثم أتبعها في الحادي والثلاثين من كانون الأول بمقالة أخرى بعنوان «اللاسامية واللاساميون» تم نشرها في «صدى باريس». كان لازار، وهو يهودي فرنسي وابن عائلة سفاردية من مدينة نيمز، قد ذهب في منتصف ثمانينيات القرن التاسع عشر مثل كثيرين آخرين، إلى باريس بحثا عن عمل في المجال الأدبي. كان فوضويا، واشتراكيا، وأديبا رمزيا، وأول درايفوسي حقيقي تم نسيانه ظلما. التحق برنارد لازار لفترة قصيرة بالحركة الصهيونية (١٨٩٦-١٨٩٩) وكان قريبا من هرتسل، غير أنه ترك الحركة بسبب اعتراضات عميقة منه على سياسات هرتسل وأسلوبه في القيادة.

ينبغي في هذه المناسبة أن أقول بأن حنة أريندت كانت حاسمة في تأثيرها على الطريقة التي تطورت فيها أفكاري وبحوثي حول صهيونية نهاية القرن. فأريندت هي التي اقترحت إمكانية التوأمة بين ثيودور هرتسل (١٨٦٠-١٩٠٤) وبرنارد لازار (١٨٦٥-١٩٠٣) في مقالتها القصيرة (١٩٤٢) حول اللاسامية في فرنسا الحديثة، والتي اختتمتها بفقرة عنوانها «هرتسل ولازار». تتحدث أريندت عما اشترك الإثنان فيه، ثم تنتقل لتشرح بإيجاز خلافاتهما، وكيف افترقا إلى طريقين[٥]. وقد عثرت لاحقا وبالصدفة في عمل لمايكل ماروس وجاك كورنبيرغ على ذكر لنصين كتبهما هرتسل ولازار في وقت متقارب[٦]، ودهشت كيف أن التوارد بين النصين لم يلق اهتماما أكبر.

يمكن اعتبار كتابة نصي الغيتو الجديد في العام ١٨٩٤ لدى إعادة التمعن فيهما، أنهما المكان الذي انطلق منه ذلك التفرع الملفت، وهو ما أود أن أقوم بتنظيره وفقا لنظرية «نقاط الانطلاق».
ففيما يتعلق بذلك، علمت بقيام كارلو غينزبيرغ بتعديل نظرية استعارها من إريك أورباخ، تساءل فيها أورباخ: «كيف يمكن لعالم بفقه لغة تعود إلى تقليد ثقافي معين أن يخوض غمار عالم تتفاعل فيه العديد من اللغات والتقاليد الثقافية؟» كان جواب غينزبيرغ هو قوله: «إعتقد أورباخ أنه ينبغي على المرء البحث عن نقاط الانطلاق، عن تفاصيل ملموسة يمكن من خلال استقرائها إعادة تركيب العملية العالمية... بواسطة قدر أقل من المعرفة». وواصل غينزبيرغ قائلا: «فمن خلال تضييق مدى سؤالنا، نأمل أن نفهم أكثر. تلك هي الانتقالة المعرفية التي تمت مقارنتها بعملية توسيع وتضييق عدسة الكاميرا. يمكن تسمية هذا المنهج بالتاريخ الجزئي، غير أن التسميات تبقى غير مهمة في النهاية»[٧].

أرى التفرع كامنا في نصي «الغيتو الجديد» على شكل «نقاط انطلاق»، وأقوم باستكشاف الثيمات المتنوعة التي يوحي بها. وهي تتضمن سياسات المستوطن السيد، الذي يعاني رغم ذلك من الاغتراب، مقابل سياسات المنبوذ الذي يعي بأنه مهمش، سياسات الخصوصية مقابل سياسات العالمية، حدود الدولة- الأمة في أوروبا نهاية القرن، الاستعمار واليوتوبيا في الخيال الأدبي، ثم العلاقة بين النوع الاجتماعي والتحليل النفسي واللاسامية الحديثة.
لا بد من توضيح أنني لا أبحث عن فكرة نقاط الانطلاق من أجل التنقيب عن بدايات، وإنما- واقتباسا من غينزبيرغ مرة أخرى- بهدف الوصول إلى «قدر أقل من المعرفة»، أملا في أن «أفهم أكثر».

قبل استكشاف تاريخ وملابسات هذا التفرع، ينبغي تسجيل ملاحظة بيوغرافية ذات أهمية. فاعتمادا على بعض المراجع في يوميات هرتسل، جرى الاعتقاد بشكل عام أن هرتسل ولازار قد التقيا للمرة الأولى في العام ١٨٩٦. أعتقد أن هناك ما يكفي كدليل للقول بأنهما قد يكونان التقيا في العام ١٨٩٤، وذلك خلال الفترة التي تمت فيها كتابة نصي «الغيتو الجديد». كذلك يجدر التأكيد على أن يوميات هرتسل بمفردها لا يمكن أن توفر دليلا حاسما على أنهما قد التقيا لأول مرة في العام ١٨٩٦، لأن هرتسل كان قد بدأ في كتابة يومياته في أوائل حزيران ١٨٩٥.

من خلال نظرة دقيقة على الفترة التي أقام فيها هرتسل بباريس، علق بيير فان باسين

على الحياة الاجتماعية للمراسلين الأجانب في المدينة، فذكر أن الأكثر أهمية منهم، ومن ضمنهم هرتسل، اعتادوا أن يجتمعوا أسبوعيا لتناول وجبة غداء في مطعم فواييه قرب حدائق لوكسيمبورغ، حيث كان الصحافيون الفرنسيون ينضمون إليهم. وكانت هذه المناسبة تمتد أحيانا إلى ما بعد الظهر. ويلاحظ باسين أنه« من بين زوار هذا الغداء خلال شتاء ١٨٩٤-١٨٩٥، تظهر أسماء أناتول فرانس، آرثر مايير رئيس تحرير غولواز، غاستون كالميت من الفيغارو، فيكتور باش، وبرنارد لازار»[٨].

تأصيل للمنبوذ الواعي (١)

في خريف ١٨٩٦، شعر برنارد لازار أنه «مهجور ووحيد تماما»[٩]. في تشرين الثاني من ذلك العام، نشر وعمم على نطاق واسع كراسه «خطأ قانوني: حقيقة مسألة درايفوس»، التي أدت حقا إلى تحريك ما أصبح يعرف بمسألة درايفوس. بعد انتشار هذه الكراسة بقليل، أسر إلى صديقه جوزيف رايناخ، مؤلف التقرير ذي المجلدات السبعة عن المسألة، بقوله:

> لن أقول شيئا عن الهجمات والإهانات، أو الاتهامات. ولن أقول شيئا عن موقف الصحافة التي أغلقت في وجهي منذ ذلك اليوم فصاعدا. بين يوم وآخر، أصبحت منبوذا. وبما أنني كنت عرضة لهذه الحالة سابقا، فمعنوياتي لم تتأثر. لقد عانيت ماديا فقط. أنت تعلم أن ذلك لم يحبطني، ولم يوقفني عن العمل الذي أخذته على عاتقي[١٠].

يبرز في هذا المجال سؤالان منفصلان رغم وجود علاقة بينهما: ما الذي جعل لازار يعتبر نفسه منبوذا؟ وبشكل أكثر دقة، منبوذا واعيا؟ وماالذي أعجب أريندت به؟ تشكل الإجابة على كل من هذين السؤالين معا تأصيلا لنموذج واضح الحداثة، علماني وسياسي- اجتماعي تقدمي، هو المنبوذ الواعي.

ولد لازار في مدينة نيمز في العام ١٨٦٥. كانت عائلة أمه قد أتت من تولوز وادعت بأنها منحدرة من يهود «لانغويدوك» الذين استوطنوا في تلك المنطقة منذ عهد الرومان. أما عائلة والده فقد استوطنت في نيمز منذ القرن الثامن عشر، وكانت قد جاءت من الألزاس أو براندنبيرغ. كان والد لازار خياطا حسن الحال، وكانت العائلة متدينة بشكل معتدل. درس

في المدارس الحكومية ذات التوجه الجمهوري، وأصبح ملحدا. وإذ نمت لديه الرغبة في الأدب، ذهب لازار إلى باريس في العام ١٨٨٦ لكي يصبح أديبا. هناك التحق بالرمزيين، وبخاصة في مجال مواقفهم الرافضة للفلسفة الوضعية وحبهم الشديد لمالارميه. خلال النصف الأول من تسعينيات القرن التاسع عشر، برز لازار كشخصية مركزية في مجلة (أحاديث السياسة والأدب) التي أسست في العام ١٨٩٠. (للمفارقة، في ضوء قضية درايفوس، كانت واقعية زولا أحد الأهداف الرئيسة للنقد من قبل لازار وزملائه الرمزيين). كذلك درس لازار الديانات المقارنة في مدرسة الدراسات العلمية العليا. في الآن ذاته، ونظرا لعدم اكتفائه بالانعزالية الجمالية الصافية للرمزية، أصبح لازار فوضويا وناقدا للديمقراطية الجمهورية البورجوازية، وتبنى تدريجيا الصحافة المقاتلة كأداة رئيسة له - وإن تكن ليست الوحيدة- في المجالين الأدبي والسياسي. كانت مجلة «لا ريفو بلانش» نقطة اللقاء بين الرمزية والفوضوية، وهناك التقى لازار ناقدا أدبيا متحمسا آخر، هو ليون بلوم[١١]. وعلى الرغم من وجود بعض الدراسات الأدبية عن لازار، فإن ذلك الجمع الملفت بين حياته وعمله، لم يلق الاهتمام الذي يستحقه نظرا لتنوع مجالات اهتمامه ونشاطه.

كان مايكل لووي هو الذي وفر الإطار المناسب لوضع لازار فيه، وهو دراسته المثيرة حول الفكر اليهودي الخاص بحرية الإرادة في العالم الألماني خلال النصف الأول من القرن العشرين[١٢]. فمن خلال تطويره لمفهوم الصلة الطوعية بين الظواهر الاجتماعية- الثقافية التي تبدو دون أية علاقة بين بعضها البعض، والذي استند فيه كثيرا إلى ماكس ڤيبر، يجمع لووي عددا كبيرا ومتنوعا جدا من المفكرين اليهود الألمان، ويجادل في أنه مهما كان الاختلاف بينهم، فهؤلاء المفكرون أسهموا في تكوين صلة طوعية متميزة بين اليهودية المسيانية والحرية الطوباوية، بين الطاقات التي عثروا عليها في مخزون اليهودية غير الحاخامية وإمكانية إطلاق تلك الطاقات من أجل خلق أوضاع طوباوية ثورية. تضم المجموعة التي أخضعها لووي للدراسة شخصيات مثل غوستاف لانداور، مارتن بوبر، فرانز كافكا، غيرشوم شوليم وجورج لوكاش، ولا تعدو هذه الأسماء أن تكون غير البعض. أما الأساس الذي أقام لووي عليه بنيانه، فهو ولتر بنجامين. وقد خصص الفصل الأخير للاستثناء الفرنسي: برنارد لازار.

كان لازار بالنسبة إلى لووي، هو «الاستثناء الذي يبرهن على القاعدة»، وذلك بمعنى أنه ربما كان المفكر الفرنسي اليهودي الوحيد، إن لم يكن المفكر اليهودي غير الألماني الوحيد،

الذي جمع بين الرومانتيكية/ الاندفاعة الثورية، وعبر عن حلم الميسيانية/ حرية الإرادة، وإن يكن ذلك بطرق فريدة. فهو قد جسد الصلة التي قامت بين الرمزية الفرنسية النيورومانتيكية الألمانية و مناهضتها للرأسمالية[١٣]. كما إنه دفع قدما نحو ذلك القرب الكامن بين الرمزية والفوضوية. يلاحظ لووي: «وقف برنارد لازار على مفترق طرق حركتين. . . كان منجذبا إلى صالون مالارميه (الذي كان يحضره)، وإلى أفكار كروبوتكين (التي قدمها في الأنتريتيان)[١٤]. لم تفارق اندفاعة الحرية هذه لازار أبدا، مهما تغيرت الشبكات الاجتماعية المعينة. ولم تكن صدفة أنه في السنوات الأخيرة من حياته، شعر بأنه مرحب به على نحو مريح، فقط من قبل جورجيز سوريل، شارل بيغوي وحلقة بيغوي المؤلفة من الدرايفوسيين العاملين في مجلته «دفاتر الخامس عشر»[١٥].

كان العام ١٨٩٤ حاسما في حياة لازار. فقبل فترة قصيرة كان قد نشر مجلده الضخم عن تاريخ اللاسامية، «اللاسامية، تاريخها وأسبابها»[١٦]، الذي ألفه بين عامي ١٨٩١ و١٨٩٣، والذي استمده من دراساته في الكلية التطبيقية التابعة لجامعة السوربون، وكان ذلك عبارة عن خلاصة آرائه خلال أوائل العقد الأخير من القرن التاسع عشر. ففي ذلك الحين، كان لازار يعتقد أن الانصهار ممكن، وأنه هو الطريق الوحيد لتحرر اليهود. اعتقد أن التقدم سوف يضع نهاية لعناد اليهودية من جهة وللاسامية من جهة أخرى، وأن مسؤولية التغيير تقع على اليهود من أجل مصلحتهم ومن أجل عدم عرقلة الاندماج النهائي للإسرائيليين المهيأين لذلك تماما[١٧]. قال لازار: « فالإسرائيلي الفرنسي، على النحو الذي هو عليه، ليس لديه أية علاقة بأولئك التتر الأجلاف القذرين المخربين(يهود شرق أوروبا) الذين يأتون لكي يأكلوا خيرات بلد ليس بلدهم»[١٨]. لم يكن هذا التحليل مختلفا عما كان يقوله اللاساميون من أمثال إدوارد درموند، الذي كتب مراجعة إيجابية لكتاب لازار، واصفا إياه بأنه «يمثل جهدا باتجاه عدم التحيز»[١٩]. ثم دعا لازار للمساعدة في تحكيم مسابقة «الكلام الحرّ» حول ايجاد أفضل الحلول للمسألة الصهيونية. كذلك لم يكن التحليل غير مقبول لدى اليساريين. كانت المراحل الأولى من قضية درايفوس في خريف العام ١٨٩٤، وردود الفعل المرافقة لها في الصحافة وفي الشارع بداية التحول الدراماتيكي في موقف لازار من المسألة اليهودية، التي جلب إليها عالميته الفوضوية. فخلال أقل من نصف عام، كان يجادل درموند بعنف، وتورط الإثنان حقا في مبارزة خرج الإثنان منها سالمين[٢٠].

غير أن لووي وروبرت ويستريتش يلاحظان نقطة تحول نصية في سياسات لازار. ويجادلان في أنه يمكن العثور على نقطة التحول هذه في منتصف تاريخ لازار عن اللاسامية. ففي الفصول السبعة الأولى، التزم لازار بشكل عام، بفهم لا سامي للاسامية، بمعنى أن الأخيرة قابلة للتفهم في ضوء التردد العنيد لليهود بأن يكونوا متواضعين. مع ذلك، ما يلبث موقفه وحكمه أن يتغيرا في النصف الثاني من كتابه، وهو الذي يتناول اللاسامية الحديثة.[٢١] من الواضح أنه في الوقت الذي تم فيه توجيه الاتهام إلى درايفوس لأول مرة، أحس لازار أن هناك شيئا يرقى إلى الخطأ الجسيم في الانصهار واتجاهه، وهي وجهة نظر عبر عنها في مقالته «الغيتو الجديد». فإذ يشير إلى «مزاج لا سامي»، يقول أن ذلك يشكل مؤشرا أشد خطورة من حزب سياسي لا سامي(وذلك غير موجود فعلا)، وأنه قد يكون من الخطأ تخيل أن «عددا قليلا من الجيوش يتبع (الجنرالات) على غرار المسيو إدوارد درموند». كان درموند رئيس تحرير صحيفة لا سامية هي «الكلام الحرّ»، والتي كان لها الكثير من القراء. فما قصده لازار هو أن وجود هذا العدد الكبير من القراء يدل على وجود تأييد كبير لآراء درموند، وأن المزاج اللاسامي الذي يدل عليه ذلك، هو بشكل ما أكثر إثارة للقلق من فرضية تشكيل حزب مؤسسي لا سامي. ثم ينتقل لازار لطرح ما يسميه «الغيتو الجديد». فهو لم يعتقد باحتمال إقامة جدران على غرار الغيتو القديم ثانية في الغرب المتحضر. بل إن شيئا أكثر شرا يجري حدوثه:

> ولكننا نرى، شيئا فشيئا، عملية إقامة غيتو معنوي. فالإسرائيليون لم يعودوا محصورين في خزائن، والشوارع عند حافات أحيائهم لم تعد محاطة بالسلاسل، وإنما هناك من حولهم جو معادٍ، جو من عدم الثقة، من الكراهية المضمرة، من الأحقاد غير المعترف بها، والتي هي على هذا النحو أكثر قوة. إنه غيتو مرعب بأساليب مختلفة عن تلك التي كان يمكن للمرء أن يهرب منها بالثورة أو المنفى.

وهذا الغيتو المعنوي، كما علق عليه لازار، قد يؤدي إلى إعادة خلق اليهودي المنبوذ. مع ذلك، لم يختم لازار «الغيتو الجديد» بنغمة تشاؤمية، وكان واثقا من أن عالمية الدولة الوطنية/ القومية سوف تساعد الشمولية للانتصار على الخصوصية، وسوف «تدمر الغيتو الجديد أيضا». بعد نشر مقالته، تعزز نشاط لازار بصفته درايفوسيا. وفي شباط ١٨٩٥، اتصل به ماثيو درايفوس (شقيق ألفريد)، وقرر تقديم المساعدة. وكانت النتيجة الرئيسة

هي مقالة «خطأ قانوني» التي نشرت في تشرين الثاني ١٨٩٦ وأطلقت الحملة لإثبات براءة درايفوس. غير أن مبادرات أخرى قد انطلقت أيضا، مثل الحملة ضد درموند، الذي كان لازار قد أصبح الآن ضده تماما، وذلك في المجلة الراديكالية «فولتير» [٢٢].

على الرغم من أنني سأتناول عالم هرتسل السياسي والأدبي، بما في ذلك «الغيتو الجديد»، لاحقا، فإن أهمية التفرع تتطلب تعليقا هنا. فبالنسبة إلى لازار، اتفقت الأحداث الأولية لقضية درايفوس مع تحوله السياسي الخاص (تمت الجولة الأولى من المحاكمة القانونية بين ١٩ و٢٢ كانون الثاني١٨٩٤). كان هرتسل في ذلك الوقت في باريس كمراسل لصحيفة «الصحافة الحرة الجديدة»، الصادرة في فيينا. ولكن المحاكمة لم تؤثر فيه أبدا في ذلك الحين. وبعد عدة سنوات، أي بعد أن أصبح هرتسل سياسيا يقود الحركة الصهيونية التي كان قد أسسها، أدرك أهمية امتلاك وعي مبكر بقضية درايفوس عن طريق الاستغلال الاسترجاعي لها، وباشر بتدبير ذلك بمهارة فائقة. وبكلمات أخرى، فإن ما باشر هرتسل به هو اختراع محاكمة درايفوس كنقطة بداية للتجلي الصهيوني. ثم انبرى المثقفون والسياسيون المعجبون به لتصوير الحكاية الأسطورية عن اليهودي المنصهر، وقد آلت إلى مشاهدة الإهانة التي تعرض لها درايفوس وتحوله إلى نبي صهيوني، وهي أسطورة رواها كورنبيرغ على نحو مقنع. في رسالة كتبت في العام ١٨٩٨، قال هرتسل إن «الغيتو الجديد» قد كتبت بعد محاكمة درايفوس ويفعل تأثيرها». وكما يبدو في الرسالة إلى شنيتزلر، المذكورة أعلاه، وكذلك التواريخ المكتوبة على مسودة الرواية، فإن الكتابة بدأت في ٢١ تشرين الأول، وتم الانتهاء منها في ٨ تشرين ثاني، بينما تمت المحاكمة بعد ذلك بنحو ستة أسابيع. وفي مقالة نشرت في العام ١٨٩٩، قال هرتسل بإصرار: «إن ما جعلني صهيونيا هي قضية درايفوس... التي شهدتها في العام ١٨٩٤». يذكر كورنبيرغ أن هرتسل «قد غطى المحاكمة لجريدته، ولكن تقاريره عن الحدث لا تعزز ادعاءه»، لأن تلك التقارير كانت لامبالية ولا تعدو أن تكون تسجيل وقائع، وليس فيها ما يشير إلى تجربة تتغير فيها الحياة على نحو لا رجعة فيه. ولعل الأهم في ذلك، هو أن ما يمكن اعتباره بحق نقطة تحوله الحاسم نحو الصهيونية، (وهي الفترة التي ألف فيها كتابه «دولة اليهود» في أيار١٨٩٥)، فإن هرتسل لم يذكر قضية درايفوس. وكان ما جعله يدرك احتمال براءة درايفوس وتداعيات ذلك، هو لقاؤه مع لازار في تموز ١٨٩٦ وكراس الأخير الذي نشر بعد ذلك بأربعة أشهر [٢٣].

لم تكن أريندت مدركة لحقيقة أن هرتسل قد اعتنق قضية درايفوس بعد وقت طويل من حدوثها، كما لم تكن تدرك مدى التقارب الزمني، وإنما الاختلاف الكبير، بين نصي «الغيتو الجديد». مع ذلك، فهي قد أحست بما أسميه بالتفرع في فقرة هرتسل ولازار، التي تشكل خاتمة المقالة الخاصة باللاسامية الفرنسية الحديثة (١٩٤٢). يظهر نص أريندت في مضمونين مقارنين في مجموعة أعمالها. فهو يظهر أولا كخاتمة لدراستها الملفتة عن اللاسامية الفرنسية الحديثة، وتظهر النسخة الأخرى كمقتطف في مجموعة رون فيلدمان التي تضم مقتطفات من أعمال أريندت، والتي تشكل أحد أهم المصادر عن مجموع أعمال حنة أريندت، ولكنها تظهر هنا كجزء منفصل عن المناقشة المعمقة للاسامية الفرنسية التي تسبقها[٢٤]. فاجتزاء هذا النص في مجموعة فيلدمان عن سياق مضمونه الأصلي، إنما يؤدي إلى فقدانه لبعض ما تضمنته ملاحظة أريندت من عمق، وهو فقدان تضاعف بفعل حقيقة أنها لم تستفد مما كشف عنه كورنبيرغ. فالذي تم فقدانه هو إلى أي مدى شكل التزام لازار بالعالم الواقعي من حوله إطارا لسياساته، وبالمقارنة الصارخة مع اغتراب هرتسل عن ذلك العالم. لم يشأ لازار أن يطبّع اليهود، بل أراد تحقيق تغيير ثوري في المجتمع كله والعمل مع اليهود على النحو الذي هم عليه. أما هرتسل، فقد تقبل الإطار اللاسامي للمسألة اليهودية، وأتبع ذلك بحله القائم على تطبيع اليهود بإرسالهم بعيدا:

> كان حلّ هرتسل للمسألة اليهودية في التحليل الأخير، هو الهروب أو الخلاص في وطن. . . . بالنسبة له، لم يكن معنيا بمدى المعاداة التي يمكن أن يكون عليها المسيحي، بل كان حقا يفكر أنه كلما ازدادت لا سامية أحد ما، كلما أصبح أكثر تقديرا لمزايا الخروج اليهودي من أوروبا! بالنسبة إلى لازار، من جهة أخرى، كانت مسألة الإقليم ثانوية . . . . . . كانت نتائج هذا الرأي هي أنه لم ينظر هنا وهناك بحثا عن عدد أكبر أو أقل من الحماة اللاساميين، وإنما كان يبحث عن رفاق درب تأمل أن يعثر عليهم بين الجماعات المضطهدة في أوروبا المعاصرة. كان يعلم أن اللاسامية لم تكن ظاهرة معزولة ولا عالمية، وأن التواطؤ المخزي الذي قامت به القوى في مذابح شرق أوروبا، كانت تمثل أعراض شيء أعمق من ذلك بكثير، وهو، بشكل خاص، الانهيار المحتمل لجميع القيم الأخلاقية تحت ضغط السياسات الإمبريالية[٢٥].

هناك صلة طوعية بين الطرق التي تفاعل من خلالها لازار وأريندت مع الصهيونية المنظمة أو الصهيونية كحركة استيطان قومي هدفه استعمار فلسطين وإقامة دولة يهودية. وفي الحالتين، كانت هناك مرحلة من التعاون، وهي توافقت مع الاعتراف بفشل الانصهار ورفض الصهيونية القاطع له. غير أنه بسبب أن لحظة الاعتراف كانت هي نفسها اللحظة التي أصبح فيها كل من لازار وأريندت منبوذين واعيين، فقد تم رفضهما من قبل الصهيونية وكأنهما حقلان مغناطيسيان، وقد انقلبت قطبيتهما رأسا على عقب. خلال الأربعينيات من القرن العشرين، كتبت حنة أريندت عن المقارنة بين هرتسل ولازار وعن تقاليد النبذ الخفية. ففي كتابها «إعادة النظر في الصهيونية» الصادر العام ١٩٤٤، سعت وبالتعاون مع يهودا ماغنيس، الرئيس الأميركي اليهودي للجامعة العبرية، وإنما دون نتيجة، لحشد مؤيدين من أجل إقامة دولة فلسطينية ثنائية القومية[٢٦]. مع ذلك، أصبح هرتسل ولازار قريبين من بعضهما خلال السنوات الأولى من تعارفهما: امتدح هرتسل لازار في يومياته وأمام عدد من أصدقائه المقربين، وكان لازار على استعداد للمساعدة في إصدار طبعة فرنسية من كتاب «دولة اليهود». ودعا هرتسل لازار للعمل في اللجنة القضائية للمنظمة الصهيونية العالمية. كما حضر لازار المؤتمر الصهيوني الثاني العام ١٨٩٨. واعترافا بفضله في قضية درايفوس، تم استقباله من قبل المبعوثين على نحو يشبه العبادة[٢٧].

مع ذلك، بعد أقل من عام واحد، برزت قطيعة غير قابلة للرأب بين الإثنين.

وفي آذار ١٨٩٩، قدم لازار استقالته من اللجنة القضائية، وبشكل أو بآخر، انسحب من المنظمة الصهيونية. كان لازار رافضا لأسلوب هرتسل الأوتوقراطي والاستعلائي. رأى كيف نسف هرتسل مناقشة ديمقراطية حول البنك القومي في المؤتمر الثاني، واعترض على صميم فكرة صندوق الاستعمار اليهودي. ولم يستطع تحمل منهاجية الديبلوماسية المتعالية التي تجاهلت حاجات اليهود الحقيقيين مقابل أولئك الذين سوف يتم «تطبيعهم» في فلسطين في وقت لاحق ما، كما لم يستطع أن يغفر ذلك الاستعداد لتجاهل الفظائع التي ارتكبت ضد اليهود الروس والأرمن من أجل تسهيل المفاوضات مع المنفذين، وهما القيصر الروسي والسلطان العثماني. غير أنه في الأساس، يمكن عزو ذلك الصدع إلى ما اسميته «التفرع». فقد انشطر لازار نحو قومية فوضوية- ثورية شكلت أساسا لمشروع إنساني عالمي، بينما تبنى هرتسل قومية استيطانية بورجوازية ترمي إلى خلق دولة يهودية في إقليم مأهول بسكان أصليين غير بيض. في شباط وآذار من العام ١٨٩٩، كتب لازار إلى هرتسل سلسلة رسائل

وضعت نهاية علاقته مع المؤسسة الصهيونية الوليدة وزعيمها . في إحدى تلك الرسائل، لم يترك لازار مجالا للشك في أين تقع مسؤولية الصدع الذي حدث :

> أنت برجوازي في تفكيرك، برجوازي في مشاعرك، برجوازي في آرائك، وبرجوازي في نظرتك للمجتمع . ولذلك، فأنت تريد أن تقود الناس، شعبنا الفقير والتعيس، الطبقة العاملة . . . أنت تتصرف خارج نطاقهم ومن فوقهم، أنت تريدهم أن يتبعوك مثل قطيع غنم . مثل كل الحكومات، أنت تريد إخفاء الحقيقة، تريد أن تكون أنت الحكومة الخاصة التي يتلخص واجبها الرئيس في إخفاء العار القومي . ولكنني أريد أن أفضح ذلك، لكي يرى كل فرد من هو أيوب المسكين الجالس فوق كومة الروث الخاصة به، والذي يحك قروحه بقطعة زجاج مكسورة[٢٨]

لم يكن لازار منهجي التفكير، غير أن تحوله إلى منبوذ واع لم يتضمن محاولة صياغة قومية يهودية ثورية[٢٩] . كان بينيديكت أندرسون قد لاحظ التناقض الكامن في القوة السياسية للقوميات مقابل الفقر المدقع، بل والتشوش في مجال الفلسفة . وبكلمات أخرى، فعلى العكس من معظم مسميات النظريات والمذاهب الأخرى، لم ينتج الفكر القومي مفكريه الخاصين، حيث لا يوجد للقومية أحد من أمثال هوبس أو توكفيل او ماركس أو ڤيبر . . . . فعلى غرار جيرترود شتاين في مواجهة أوكلاند، يمكن للمرء أن يخلص بسرعة إلى نتيجة أنه لا يوجد من يستطيع القول : « كلا، يوجد، يوجد»[٣٠] . إن المثير في تركيبة لازار اليهودية القومية، كما أعتقد، هو ذلك التوتر الخلاق بين الخاص والعالمي، والطريقة التي تنبثق فيها سياسات المنبوذ الواعي من ذلك التوتر . وتحضيرا للخطوة اللاحقة، وهي الكشف عن أصول المنبوذ، فقد يجوز لي القول أن ذلك التوتر يتصدر العلاقة بين قراءة أريندت للازار، وقولها(الذي سأعود إليه لاحقا) بأن راحيل فارنهاغن قد بقيت يهودية ومنبوذة . فهي لم تجد لها مكانا في تاريخ الإنسانية الأوروبية إلا لأنها تشبثت بالحالتين[٣١] .

اكتشف لازار وجود أمة يهودية بطريقة اتفقت بشكل أو بآخر مع النظريات السائدة في القرن التاسع عشر . وانطلاقا من تلك الفرضية، أصر وبعناد، وإن لم يكن ذلك دائما على نحو منظم أو واضح، على الطاقة الثورية للأمة اليهودية، وبخاصة في تجلياتها الأوروبية الشرقية .

فالطبيعة البروليتارية لتلك الأمة كانت إذن مهمة ليس فقط من أجل كرامة أعضائها، وإنما كذلك من أجل تحسين المجتمع بشكل عام، من خلال تحالف اليهود المتمتعين بالوعي القومي والاجتماعي، والجماعات التقدمية الأخرى، والمسحوقين من البشرية. لذلك، واصل لازار هجومه على البرجوازية، وبحدة خاصة، على البرجوازية اليهودية. فلملاحظته التي يقول فيها أن الأمة اليهودية ثورية وبروليتارية وجهان. الأول هو محاولة بيان أن ذلك هو جوهر الأمة من عهد التوراة [٣٢]. والثاني هو الاستناد إلى التحليل التاريخي والاجتماعي حول الحالات المتنوعة لليهود في المجتمعات المختلفة على امتداد أوروبا المعاصرة. وعلى أساس هذا التحليل، ناضل لازار من أجل القضية اليهودية باعتبارها حركة قومية ثورية تتمتع في آن واحد بالخصوصية والعالمية. [٣٣]

كان تحرير اليهود بالنسبة إلى لازار، متضافرا مع تحرير كل مجتمع قومي آخر: «لا يوجد علاج إلا إذا كان علاجا عاما: سيكون اليهود أحرارا فقط حين تكون كل البلدان حرة». [٣٤]
عارض لازار بشدة تلك المعادلة الصهيونية المناسبة للصهيونيين- ولكنها زائفة- التي ساوت بين التحرر والانصهار. كان الصهيونيون يجادلون بأن التحرر يؤدي حتما إلى الانصهار، لأن ذلك هو الحال- الواضح والضمني- الذي تقدمه المجتمعات المضيفة، ولأنهم كمواطنين متساوين وأحرار (وفق فرضية أن هذا ممكن) فإنهم سيفقدون هويتهم الجماعية. رفض لازار الانصهار واعتبر التحرر وضعا ضروريا على مستوى الفرد ومن أجل التحرر الجماعي: «بالنسبة لهم (الصهيونيين) يجب أن نقول: القومية والتحرر لا يتعارضان أبدا، بل على العكس، الأول يتضمن الآخر، ولذلك أعتقد أن تحرر اليهود هو الشرط اللازم لكي يتحولوا إلى أمة» [٣٥]. في تفسير سلبي لهذه الصيغة، يتخيل لازار حوارا يقول فيه يهودي أوروبي شرقي إلى محادثه اليهودي الأوروبي الغربي الذي يقدم له التحرر كهدف نهائي: «ما الذي سيعطيني إياه هذا التحرر؟... فذلك سوف يحولني من منبوذ غير واع إلى منبوذ واع» [٣٦]. فالتحرر مسألة حاسمة، وبكلمات أخرى، فهو فعلا يحرر إلى حد ما، غير أنه في الآن ذاته يغرس الوعي السياسي بالغياب والنقصان، بما تم الحرمان منه وما يجب الحصول عليه.

على الرغم من مهارته الفائقة، فقد أدى التزام لازار بالقومية اليهودية إلى جعله مسؤولا فكريا وسياسيا أمام جمهورين: الفوضويين إلى اليسار، والصهيونيين إلى اليمين. وجد نفسه- ربما غريزيا- وقد حور مفهومه القومي لمصلحة الأول. فكما تلاحظ نيلي ويلسون وبحق، «لقد شرب كثيرا من كأس الفوضوية»، وقد أقلقته الصهيونية «بصفتها قومية تنص على توفر إقليم ترابي

كقاعدة لها»[37]. أدرك لازار أن اليهود كانوا « أمة بدون أرض»[38]. ولكنه لم يكمل الأسطورة الدينية الاستعمارية. فهو لم يقل بأنهم يحتاجون أرضا بدون أمة. فابتعاده عن صهيونية هرتسل خلال فترة قصيرة لم تتجاوز انعقاد مؤتمر واحد، كان أمرا ملفتا. وكما لو أنه توقع أن افتراض الصهيونيين بأن الدعاء الديني «العام القادم في القدس» يحث على السعي نحو امتلاك الأرض، افترض لازار أن تلك المقولة التقليدية إنما تعني في زيها الحديث « سنكون في العام القادم في بلد حر». ويواصل على نحو أعتقد أنه يعبر عن القومية الإنسانية للمنبوذ الواعي:

> حين يقول اليهودي اليوم «أنا قومي»، فهو لا يعني تماما وبشكل خاص « أنا رجل يريد دولة يهودية في فلسطين ويحلم بالاستيلاء على القدس». إنه يقول « أريد أن أكون رجلا كامل الحرية ولي مكان تحت الشمس، ولي الحق بأن أعامل كإنسان لديه كرامة. أريد أن لا أتعرض للاضطهاد، أن لا أتعرض للانتهاك، أريد أن لا أتعرض للاحتقار المكدس فوقي». ففي أوقات معينة من التاريخ، يكون معنى القومية لبعض الجماعات هو الحرية [39].

وإذا تحقق قيام مثل هذه الأمة اليهودية في يوم ما، فأين ستقوم؟ هنا عاد لازار بكل صراحة إلى الفوضوية. فمقارنة بهرتسل، تمنى أن يناضل من أجل مجتمع تعددي يمكن فيه بشكل عملي قيام أمة داخل أمة، أو حتى دولة داخل دولة. كان لازار مترددا في التخلي عن فرنسيته أو يهوديته. ولم يوافق على ضرورة أن يختار بين الإثنتين، مصرا على حق الأقليات في الاحتفاظ بما يمكن تسميته، وبشكل استرجاعي « بالاستقلال الذاتي الثقافي»[40]. وبتعبير آخر، كانت قومية لازار اليهودية تشكل أرضية تقدمية يمكن منها تحدي فرضية تجانس الدولة- الأمة. فالنوع الخاص من القومية اليهودية الذي قدمه لازار له صلة وثيقة بالدوائر الاجتماعية التي كان يتحرك فيها في ذلك الوقت، وبردود فعلها على لا سامية نهاية القرن، وعلى قضية درايفوس.

شهد آخر القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين اهتماما متزايدا بالبروليتاريا اليهودية لدى الدوائر الدراسية اليسارية المتخصصة بالدراسات الاجتماعية. أعطت دراسة أعدها يهودي روسي يدعى ليونتي سولوفيتشيك، ونشرت في كتاب في باريس في العام ١٨٩٨، دفعة قوية لذلك التوجه. وكان عنوان الدراسة هو« بروليتاريا غير معترف بها: دراسة عن الوضع

الاجتماعي والاقتصادي للعمال اليهود»، وهي خلاصة رسالة دكتوراه أنجزت في جامعة بروكسل التي كانت مقرا مرموقا للدراسات ذات التوجه اليساري. وقد استنتج سولوفيتشيك من معلوماته الإحصائية، وعلى العكس من الاعتقاد السائد، أن اليهود لم يكونوا شعبا من التجار والصيارفة، بل إن هناك نسبة عالية جدا من البروليتاريين بين صفوفهم، على نحو يفوق ذلك في أي من المجتمعات القومية الأخرى. وفي العام ذاته، قامت مجموعة من عمال يهود فرنسيين بتنظيم أنفسهم على شكل «جمعية العمال اليهود الإشتراكيين في باريس». وكتبوا رسالة مفتوحة ما لبثت أن تحولت إلى كراس موجه إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي. تذمرت الرسالة بمرارة من أن الاشتراكية الفرنسية لم تتخذ موقفا صارما ضد اللاسامية ولم تعلن عن تضامنها مع الطبقة العاملة اليهودية. حاولت الرسالة الجمع بين الدعوة إلى الأخوة الطبقية العالمية والتأكيد على القومية اليهودية البروليتارية الثورية. وكما يحس ماروس بشكل مقنع، كانت يد لازار واضحة في هذه الرسالة، كما كان الإصرار الفوضوي على حق الأقليات في الحصول على الاستقلال الذاتي الثقافي. نظرت تلك الجماعة إلى مهمتها على أنها استمرار للثورة. ومن مقر عملهم في مونتمارتر، قاموا بإصدار الصحيفة الدرايفوسية العمالية التي حملت عنوانا ثوريا واضحا هو «حقوق الإنسان». وقام هنري دور، وهو فوضوي مقرب من لازار ومساهم في الصحف الفوضوية مثل «الحرية» و«صحيفة الشعب»، بالتأكيد على الإلتزام المماثل بالاستقلال الذاتي لأمة الأقلية داخل أمة الأغلبية (من المفيد من أجل أغراض الحرية، أن تتمتع الشعوب، كما يتمتع الأفراد، بالحفاظ على استقلالها الذاتي وتطويره)، وكذلك بالإرث العالمي للثورة: «على النحو الذي شكلت فيه اللاسامية النقيض الأقوى للثورة، فإن الثورة هي الحاجز الوحيد الذي يوفر للإنسان إمكانية مجابهة اللاسامية. إن اليهود الذين ليسوا ثوريين، هم خونة لقضيتهم»[٤١]. لم يكن دور هو الصوت الوحيد في حلقة لازار الذي طرح هذا الموقف السياسي القوي. فقد أوصى مدرس يهودي اشتراكي بتمسك اليهود بشعارهم «أنا الأفضل»، من أجل إثبات أن اليهودي هو حقا «ذلك المنبوذ الخالد».[٤٢] بالنسبة لمثل هؤلاء اليهود، ومنهم برنارد لازار، وفقا لتصنيف ماروس الذكي، فإن جوهر اليهودية «لا يكمن في القرابة الدينية، ولا هو تعريف عرقي أو ثقافي، وإنما هو منظور اجتماعي للمجتمع الذي وجد اليهودي فيه نفسه. ولأنهم كانوا في الأساس مغتربين عن ذلك المجتمع، فقد نظروا إلى يهوديتهم بمعايير اغترابهم. إن القومية اليهودية بالنسبة لهؤلاء اليهود هي ظاهرة سلبية على نحو كاسح، ظاهرة احتجاج وتمرد وليست ظاهرة إيجابية».

لقد وصفت كيف أنه بينما كان لازار يكتب «اللاسامية» في النصف الأول من تسعينيات القرن التاسع عشر، مرّ بتغير في رؤيته السياسية. ورغم أن ذلك التغير كان مهما بالتأكيد، فأنا أعتقد أن ذلك كان قائما على استمرارية أساسية: التوتر الدائم بين الخاص والعالمي، حقيقة أن الموقف المتعلق بالخصوصية ليس له أية قيمة ما لم يكن يشكل جزءا من قضية إنسانية عالمية. وبكلمات أخرى، إن الفوضوية الطوباوية والالتزام بالتنوير والثورة على النحو الذي فهمه، بقيت ملازمة لسياسات لازار طيلة حياته. إن رفضه النهائي لصهيونية هرتسل يؤكد على تلك الاستمرارية. ففي ملاحظة غير منشورة بعنوان «ضد القومية الترابية»، كتبها لازار في وقت ما من العام ١٩٠٢، لم يترك لازار مجالا للشك في ذلك: «تريدون إرسالنا إلى صهيون؟ لا نريد أن نذهب... لا نريد أن نذهب لكي نقتات على العشب مثل قبيلة صغيرة غارقة في النوم. إن عملنا وروحنا يقيمان هنا في العالم الأوسع، نحن نريد البقاء هنا، دون التنازل أو فقدان أي شيء»[٤٣].

لم يكن من قبيل الصدفة أن تفسر هذه الملاحظة، وكذلك فكرة أن القومية اليهودية تعني «المشاركة في المشروع الإنساني مع البقاء بذاتنا»، ليس فقط واقع المنبوذ الواعي في القوقعة، بل وتذكير لووي أيضا بالموقف الذي تم اتخاذه لاحقا من قبل أكثر الفوضويين اليهود الألمان التزاما بالفوضوية، غوستاف لانداور، في مجادلته مع أصدقائه الصهيونيين[٤٤].

إذا كان لووي يوفر مضمونا فكريا يعتبر لازار استثناء فرنسيا لظاهرة ألمانية، فإن سلسلة من ثلاثة مقالات كتبها أرون رودريغ حول الموضوع نفسه، تقدم مضمونا فكريا فرنسيا خالصا[٤٥]. يمثل هذا المضمون تفاعلا بين احتمال العالمية وواقع الجمهورية الثالثة، إضافة إلى الإحساس بالخصوصية اليهودية. يقدم رودريغ تجربة المثقفين اليهود الفرنسيين البرجوازيين في هذا المضمار. تضم المجموعة ليون هاليفي، ذلك المثقف السان سيموني الذي نشط خلال العقود المبكرة من القرن التاسع عشر، وسلومون رايناخ (شقيق جوزيف وثيودور)، ثم إدموند فليغ وأندريه سبير اللذين غطيا فترة نهاية القرن وما بعدها حتى ثلاثينيات القرن العشرين. كان التوتر بين العالمية والخصوصية موضوعيا وذاتيا. فمن الناحية الموضوعية، سمحت الجمهورية الثالثة للمثقفين بالاستفادة من فوائد كونهم يتمتعون بالجنسية الفرنسية دون الحاجة إلى التخلي عن يهوديتهم، حتى لو حدث انفجار لا سامي بدا أنه آخذ في التبلور في فرنسا بسبب قضية درايفوس والقومية الكليانية. أما من الناحية الذاتية، فقد فهموا عالمهم على نحو مماثل.

ودون الانشغال بفائدة النظر إلى الوراء، يبين رودريغ كيف أنه يمكن النظر إلى التوجه السياسي الفرنسي- اليهودي، الذي سينضج في عهد الجمهورية الثالثة، بأنه قد تم توقعه مسبقا في الدراسة التاريخية التي كتبها ليون هاليفي في عشرينيات القرن التاسع عشر. ويبين أيضا ما الذي كان فرنسيا في ذلك التوجه، بغض النظر عن أوجه الشبه مع العالم الألماني:

> يبقى اختلاف مهم واحد. فيما يتعلق بالمؤرخين الفرنسيين اليهود منذ هاليفي فصاعدا، فإن الوضوح بين المثل الخاصة بالثورة الفرنسية وتلك الخاصة «بالحضارة»، يبقى شاملا. فبينما لم تكن اليوتوبيا الميسيانية عن الأخوة العالمية قد ظهرت بعد في ألمانيا، فقد كانت قيد التشكل في فرنسا. وكانت عالمية الثورة الفرنسية في سياق التبلور، وبخاصة لدى الانتصار النهائي للجمهورية وقيام الجمهورية الثالثة. ففي ذلك الحين، كانت عمليات التأريخ الفرنسية- اليهودية جارية بكل راحة. غير أن الطبيعة الإشكالية المتواصلة للتحرر اليهودي في ألمانيا، لم تكن مؤاتية لاستمرار التأريخ اليهودي على قاعدة التحرر السياسي[٤٦].

تجسد أعمال سالومون رايناخ، الذي لمع نجمه منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر، النضج التام للعملية التي كان هاليفي قد توقعها. فأعماله عن اليهودية مهمة جدا في مجال صياغة ما يسميه رودريغ بالأيديولوجية اليهودية – الفرنسية السائدة. فقد مثلت خطابا معينا يتحدث عن التعايش بين اليهودية وفرنسا الحقبة الحديثة لما بعد العام ١٧٨٩ . . . التماثل بين مبادئ ١٧٨٩ واليهودية التي تمت تنقيتها من الخرافات التي تلبستها على مرّ قرون من الاضطهاد، والتي تعني أن بإمكان اليهود الآن الاشتراك كمواطنين كاملين على الطريق الصاعد للحضارة[٤٧]. ترافق هذا الخطاب مع واقع مؤسسي أكثر موضوعية. فالجمهورية الثالثة، وعلى سبيل المقارنة، مكنت يهود الطبقة العليا من العمل في المجالات الأكاديمية والخدمة العامة قبل أي من الدول الأوروبية الأخرى، ومن غير أن تطلب منهم التخلي عن انتماءاتهم اليهودية[٤٨]. وفقا لذلك، يمكن اعتبار الملاحظة القائلة أن فشل الانصهار، بل والتحرر في فرنسا نهاية القرن أمر مفهوم- في ضوء الانفجار اللاسامي في تسعينيات القرن التاسع عشر- ولكنه كان مبكرا حين جاء من جانب لازار ومعاصريه، ومبالغ فيه ومغرض من الناحية السياسية إذا جاء على

لسان المثقفين ورجال الدعاية الصهيونيين. أعتقد أن رودريغ مصيب في قوله: «في ضوء خلق أحساس يهودي بالذات تم استناده على وضوح عالمية الجمهورية، كان مفهوما كيف أن زعماء يهود فرنسا لم ينخرطوا في عملية المراجعة خلال قضية درايفوس باسم الخصوصية الجمعية لليهود كيهود، وإنما كمواطنين فرنسيين»[٤٩].

كذلك فإن تدفق الكتابات الذاتية ووجود واقع مؤسسي موضوعي أدى إلى توفر الخطاب الفكري حول اليهود. وهذا شيء مهم لأنه يؤكد على الاختلاف بين المضامين الفرنسية والألمانية. يلاحظ رودريغ أن المشهد الفكري السائد حاليا هو أن الدراسات التي تعود لمفكرين يهود فرنسيين، تحتوي على كم كبير من الدراسات الأصلية المتأثرة بالدراسات اليهودية الألمانية المعروفة باسم «ويزينشافت» (وهي التي انتجت في القرن التاسع عشر، وسعت إلى الالتزام بالمناهج والمشاغل العلمية البحتة، وحاولت الحفاظ على الموقف القائل إن اليهودية منسجمة مع الحداثة، وإن اليهود يمكن أن يندمجوا تماما في المجتمع الألماني) وأنها مشتقة منها أساسا. «مع ذلك، ففي خضم واقع اجتماعي وسياسي وثقافي ومؤسسي يختلف جذريا عما هو عليه الحال في ألمانيا، فإن أثر الأفكار والمناهج الألمانية أدى إلى صياغات ونتائج مختلفة جدا، لعل أهمها هو اعتماد العالمية على أنها المبدأ المرشد، والتأكيد على المقارن وعلى العالمي»[٥٠].

كان أحدث المؤلفين الذين تم ذكرهم هنا هما سباير وفليغ (كانا أديبين أكثر منهما أكاديميين وظلا يكتبان حتى عشرينيات القرن العشرين)، وهما مهمان لأنهما يعبران عن تطور داخل الجمهورية الثالثة الفرنسية ذاتها، وهو ظهور جاذبية مزدوجة لقومية موريس بار الكليانية والصهيونية، التي افترضت مسبقا وجود أمة يهودية عضوية. كانت المواقف التي عبر عنها هذان الكاتبان تحتوي على خيط من الاستمرارية مع ما جاء سابقا، غير أنهما ابتعدا عن الفلسفة السائدة في القرن التاسع عشر بطريقتين مهمتين. الأولى هي أنهما، على العكس من سابقيهما، تبنيا موقفا يقول إن اليهودية الحصرية والجمهورية العالمية يتجهان بشكل متزايد نحو وضع لا يكونان فيه مكونين غير قابلين للانفصال عن كل واحد متماسك، وإنما كقطبين يوجد بينهما تذبذب متواصل. والثانية هي أن الالتزام بالصهيونية – على الأقل في حالة سباير– هو الأقوى بكثير. ويمكن التدليل على ذلك التغيير بصداقة فليغ، على الأقل منذ أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر فصاعدا مع لوسيان مورو، الذي سيصبح الزعيم المنظر لحركة العمل الفرنسي اليمينية المتطرفة المناهضة للثورة. ففي العام ١٨٩٨، كتب فليغ رسالة إلى مورو يجيب فيها على قول الأخير بأنه قد توصل أخيرا إلى التصميم على «أن يعيش حياة

اجتماعية» وأن « يحصل على القناعات»، حيث قال فليغ إلى صديقه : « لقد شعرت بالحاجة لكي أصل نفسي بكليانية مثيرة، بماض، بتقاليد، بشيء يكون أنا وأكثر مني، أن أعمل في عمل بدأه آخرون والذي سوف يعمل فيه آخرون. . . الماضي الذي اكتشفته، والذي ينام فعلا في أعماق وجودي، الذي هو ماضي السلالة التي أنتمي إليها». ليس فقط أن مورو قد وافق على ذلك، وإنما وافق على ذلك بصيغة تستخلص الدرس المقصود والقواعد الثقافية، فكان رده: « أنا كذلك آخذ بالتحول إلى الحصرية» [٥١].

أظهر سباير حالة فكرية قابلة للمقارنة. فقد أصبح تحوله إلى القومية اليهودية على نحو لا عودة عنه خلال لقائه في العام ١٩٠٢ بالطبقة العاملة اليهودية في حي الإيست إيند في لندن. كذلك كان لقاء برنارد لازار بيهود من الطبقة العاملة في شرق أوروبا حاسما بالنسبة لنوعية قوميته اليهودية ذات الطابع الفوضوي الثوري. لم يكن ممكنا إجراء مقارنة مختلفة إلى هذه الدرجة بين هذين اللقائين. فقد وجد سباير في يهود الإيست إيند أصالة بدائية تذكر بالتأثر الذي أصاب غيرشوم شوليم حين التقى يهودا أوروبيين شرقيين في برلين، أو قد تذكر أكثر باللقاء الأدبي مع مردخاي دانيال ديروندا- كذلك في الأيست إيند - في رواية جورج إليوت التي تحمل نفس الاسم. لم يكن مجرد صدفة، كما أعتقد، أن اللقاءات الثلاثة كانت صهيونية. فخلاصة ما قاله سباير عن تجليه الصهيوني في الوايت تشابل، كان عبارة عن عملية استباقية غير ذكية لسياسات الهوية الأميركية: «فلأجل أن تقتنص اليهودي الحقيقي، لا يكفي أن لا تكره اليهود، أو أن تقابل يهودا بملابس قشيبة خاصة بالمسيحيين. على المرء أن يعيش بين اليهود الفقراء، عليه أن يأكل معهم «كوغل» يوم السبت و«ماتزا» عيد الفصح. عليه أن يحب السمك المقلي، وسمك الغيفيلت، ولحم الكوشر الحلال» [٥٢].

يدرك رودريغ ببعد نظر حقيقي أن هذه الشخصيات مثل فليغ وسباير، وإن تكن قد أعجبت بلازار بصفته درايفوسيا أيقونيا، أو حتى كإسرائيلي أعاد اكتشاف يهوديته، فهما لم يكونا على اطلاع حقيقي على كتاباته. أعتقد أنه على الرغم من أن لازار كان جزءا من العالم المنبثق عن مقالات رودريغ، فقد كان وضعه فريدا داخل ذلك المضمون. كان لا بد له من اكتشاف أن تنقلات فليغ وسباير في عالم الخصوصية مفرطة ومدعاة للاعتراض. غير أن موقفه كان أيضا شديد الاختلاف عن اليهودية - الفرانكوية لسالومون رايناخ على سبيل المثال. إن سبب الاختلاف هو حقيقة أن التزام لازار الأكثر ثباتا واستقرارا كان بالفوضوية قبل كل شيء. وما لم نأخذ في الاعتبار حقيقة أن القومية اليهودية لم تكن مهمة له إلا بسبب إمكانية أن يكون لها

دور محوري في الرؤيا الفوضوية- الثورية، فإن سياسات لازار لا يمكن التأكد من فهمها.

هناك عدة تجليات للتنافس السياسي، أحدها هو النعي المؤثر للازار الذي نشره درومونت في العام ١٩٠٣ في «الكلام الحرّ»: «نحن لا نستطيع أن نأمل إلا في شيء واحد، أن يغدق المسيحيون على نبلائهم نفس الأهمية والالتزامات المسيحية الأصيلة التي أغدقها لازار على نبلاء اليهود»[٥٣].

هذا هو إذن برنارد لازارالذي ألهم حنة أريندت سياساتها وعلومها فضمته إلى مقالتها الشهيرة عن النبذ والمنبوذين كواحد من أربعة نماذج إلى جانب هاينريك هايني، تشارلي شابلن (الذي لم يكن يهوديا) وفرانس كافكا[٥٤]. كانت أهمية لازار بالنسبة لأريندت سياسية بدرجة رئيسة. ففي تأصيلها للمنبوذ الحديث، «ترجم» لازار ذلك التخوف الذي عبر عنه هايني ثقافيا، إلى «معايير ذات أهمية سياسية»[٥٥]. ومثل لازار، تعرفت أريندت على الأهمية الفائقة، وفي الآن ذاته عدم كفاية، التحرر كعملية تؤدي إلى تحويل المنبوذ إلى منبوذ واع متمرد. فهي التي قالت: «فحالما يدخل المنبوذ عالم السياسة، ويترجم وضعه إلى وضع سياسي، فهو يصبح بالضرورة متمردا». لذلك كانت فكرة لازار أن على اليهودي أن يخرج إلى العلانية كممثل للمنبوذ، «لأن واجب كل إنسان هو أن يقاوم الاضطهاد»[٥٦]. كما وافقت أيضا بكل ترحاب على موقفه من أن سياسات المنبوذ الواعي يجب أن تتضمن نضالا لا يقبل المهادنة ضد اليهودي محدث النعمة[٥٧]. ومن خلال نعمة النظر إلى الوراء، يرى المرء في تعاطف أريندت مع نقد لازار اللاذع لطبقة الأثرياء اليهود، مقدمة نقدها الشديد لكتاب «دولة اليهود»، والذي سوف يتجلى بعد عقدين في كتابها «آيخمان في القدس».

تأصيل المنبوذ الواعي (٢)

قال إرنيست غيلنر: «لو لم توجد حنة أريندت، لكان لا بد من اختراعها، فحياتها حكاية ذات مغزى، ليس فقط لعصرنا، وإنما لعدة قرون من الفكر والتجارب الأوروبية. غير أن الإرادة الإلهية، مع ذلك، قررت بحكمتها أن توجد حنة أريندت، لذلك لا توجد حاجة لاختراعها من أجل الحكاية»[٥٨]. وكما ذكر سابقا، فإن تسلسل الأحداث الخاصة ببحثي- الغوص في أعماق أواخر القرن التاسع عشر التي حدث فيها التفرع عبر أعمال حنة أريندت التي أنجزتها منذ ثلاثينيات القرن العشرين فصاعدا- يؤدي إلى حدوث توتر معين مقابل تسلسل الأحداث الخاصة بالتجربة التاريخية. قد يتم التعرف على أهمية أريندت بالنسبة إلى هذه

المناقشة من خلال ما ورد في تشبيه أورده وولتر بنجامين في فقرة ذكرتها أريندت في مقدمتها لكتاب بنجامين، «الإشراقات». كتب بنجامين: «يمكن تشبيهه (أي الناقد) بخبير الكتابات القديمة أمام مخطوطة غطي لونها الباهت بخطوط أشد قوة من المخطوطة الأصلية. وإذ يكاد الخبير البدء بقراءة النص، يتحتم على الناقد أن يبدأ بالتعليق على مخطوطته الأصلية»[٥٩]. بالنسبة لي، أنا الخبير بالكتابات القديمة، فإن أعمال أريندت هي النص ذو الخطوط الأقوى، وبدون قراءته، فإنني أشعر أن المخطوطة الباهتة، التي هي برنارد لازار بشكل خاص، وسياسات المنبوذ الواعي بشكل عام، ستظل ناقصة.

بدأ الاستعمال الأوروبي الحديث لمصطلح «الباريا»، أي المنبوذ، الخاص بطبقة تحتل أسفل السلم الاجتماعي، وهي أكبر طبقاته في جنوب الهند، خلال القرن التاسع عشر، على الرغم من أنه كان معروفا منذ أوائل القرن السابع عشر من خلال السياح والرحالة الإنكليز[٦٠].

اشتهرت هذه الكلمة في ألمانيا بشكل خاص باعتبارها تشكل تعبيرا تحليليا عن فئة سكانية في سياق التعامل مع المسألة اليهودية. كما تم استخدام الكلمة مجازيا منذ العام ١٨٢٣. في المجال ذاته، ألف مايكل بير، وهو كاتب مسرحي يهودي ألماني، مسرحية بعنوان «المنبوذ»، وتم تمثيلها على المسرح الملكي في برلين في كانون الأول من العام ذاته. كان بطل المسرحية هنديا يدعى غادي، جعل منه طغاة الطبقة العليا شخصا منبوذا. كان المنبوذ محروما من الكثير من الامتيازات كحق القتال والموت من أجل أرض الآباء (ستتحدث لاحقا عن أهمية الموت ببطولة عند هرتسل). في نهاية القرن التاسع عشر، تعزز إطلاق هذه الكلمة على اليهود مع انتشارها في فرنسا وألمانيا في سياق قضية درايفوس. ولم يكن هرتسل ولازار أقل استعمالا لها[٦١].

ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين دراستان مهمتان عن ذلك لماكس فيبر وحنة أريندت. ويقول آرنالدو موميليانو (١٩٠٨-١٩٨٧)، وهو مفكر شامخ متخصص في التاريخ القديم والكتابة التاريخية، أن ماكس فيبر كان أول من أدخل مصطلح «الباريا-المنبوذ» للدراسات العلمية عن اليهودية، وأن هرتسل ولازار كانا قد أطلقا المصطلح على اليهود الحديثين، وأن حنة أريندت قد عممت تلك الكلمة لاحقا في أميركا. ويضيف موميليانو:

«على الرغم من أنها استعملته وفق مفهومها الخاص، فهي اقتبسته تحديدا من ماكس فيبر»[٦٢]. أما إفراييم شميلي، وهو مؤرخ في الجامعة العبرية، فانتقد حنة أريندت بسبب إكثارها في استعمال مصطلح الباريا-المنبوذ كصفة لليهود «على نحو لم يفعله أي كاتب آخر في

جيلنا»[٦٣] . ولا يوجد ما يدعو إلى التشكيك في ما لاحظه موميليانو، وذلك لأن أريندت كانت على علم بعمل فيبر بشكل عام وعن اليهود بشكل خاص (وهو ما أقرت به في مقالتها الخاصة بالمنبوذ)[٦٤] . كما أنها درست في هايديلبيرغ مع أحد أعز أصدقاء فيبر هو كارل جاسبيرز . غير أنه لا بد من التوقف عند التعبير الذي استخدمه موميليانو، وهو «اقتبسته تحديدا» . فأنا أعتقد وبغض النظر عن مكانة فيبر، أن مفهوم «الباريا-المنبوذ» الذي طورته أريندت وعممته، كان متأثرا بشكل أكبر بدراساتها الخاصة بالكاتبة اليهودية الألمانية، راحيل فارنهاغن، التي عاشت في أوائل القرن التاسع عشر، إضافة إلى قراءتها لكتابات برنارد لازار.

إن قيام فيبر بتطبيق مصطلح «الباريا-المنبوذ» من أجل شرح التاريخ الجمعي لليهود وماهيتهم، والمناقشات والاعتراضات التي تصاعدت بسبب ذلك، معروف كله. فما كتبه فيبر حول ذلك موجود في كتبه التالية: «اليهودية القديمة» (١٩١٧—١٩١٩)، وفقرات معينة حول الدين في «الاقتصاد والمجتمع» الذي كتبه بين عامي ١٩١١ و١٩١٣ [٦٥]. شرح فيبر في الأول أنه «من الناحية السيكولوجية، كان اليهود أناسا منبوذين، وذلك بمعنى، وعلى النحو الذي نعرفه من الهند، أنهم كانوا اناسا ضيوفا منفصلين عما يحيط بهم طقسيا، سواء رسميا أم واقعيا. وفي الثاني، يتخلى فيبر عن فكرة «الضيوف» التي تؤكد على الإختيار الواعي لليهود بان يكونوا منبوذين، ويقول بأن «الناس المنبوذين هم مجموعة من الناس المختلفين وراثيا عن الآخرين وليس لهم تنظيم سياسي ذاتي، ويتصفون بأنهم يحظرون على أنفسهم الاختلاط بالآخرين أو التزاوج معهم، لأن ذلك مؤسس في الأصل على أوامر سحرية وتحريمية وطقسية معينة. بالإضافة إلى ذلك، هناك صفتان للباريا هما عدم التعاطي مع السياسة والشؤون الاجتماعية، والتمايز الكبير في الوظائف الإقتصادية»[٦٦].

كتب فيبر ذلك إنطلاقا من إطار مفاهيمي خاص بألماني قومي ليبرالي ينتمي إلى القرن التاسع عشر ويفكر بالمسألة اليهودية. شغل نفسه بتحرر اليهود وإمكانية اندماجهم في المجتمع الألماني كأفراد، وكذلك بالفرق بين الرأسماليات البروتستنتية واليهودية[٦٧] . إن ما ينبغي أن يكون واضحا هو، أولا، أن فيبر كان يفكر في اليهود المنبوذين كتصنيف موضوعي يصف وضع اليهود في المجتمعات الأوروبية بتجرد (حتى إذا كانوا هم الذين اختاروا أن يكونوا شعبا منبوذا، على النحو الذي بينه في «اليهودية القديمة»). والثاني هو أنه لم ينظر إلى صفة الباريا-المنبوذ على أنها تفسر موقفا سياسيا يتبناه يهود معينون في مواجهة العالم الحديث. وهذا هو الذي يجعلني أعتقد أنه باستثناء معرفة ما يمكن أن يؤدي إليه استعمال المصطلح الهندي،

«باريا» ، من إلقاء الضوء على اليهود في أوروبا الحديثة، فإن أريندت لم «تقتبس» الشيء الكثير من فيبر. يعلق موميليانو نفسه على ذلك بقوله: «بالنسبة إلى أريندت، فالمنبوذ هو صنف واحد من اليهود. . . . يقابله (وهو أفضل منه) صنف يهودي آخر، هو صنف محدث النعمة. . . . كان فيبر يفكر بشيء آخر[٦٨] » .

إنني أدعم فكرة أن حنة أريندت كانت معنية بجعل المنبوذ صنفا محوريا بفعل قراءتها لبرنارد لازار ودراستها لحالة راحيل فارنهاغن. لقد سيطرت عليها هذه الفكرة لأنها وفرت لها وصفا واضحا جدا لنفسها: إمرأة يهودية ألمانية علمانية، حداثية، غير ملتزمة، وتعيش في العقود الوسطى من القرن العشرين. وعلى نحو أبسط، لقد أصبحت أريندت «باريا»، بفعل اختيارها وإرادتها. فحين عادت إلى الاتصال بالآخرين بعد الحرب العالمية الثانية، كتبت أريندت من نيويورك إلى كارل جاسبيرز: «كما ترى، لم أصبح محترمة بأي شكل. أعتقد الآن أكثر من أي وقت مضى أن حياة إنسانية محترمة لن تكون ممكنة اليوم إلا على هوامش المجتمع، حيث يتعرض المرء إلى التضور جوعا أو الموت رجما»[٦٩] .

فلنقم الآن جسرا بين وصف أريندت لنفسها في نيويورك في العام ١٩٤٦، ومصدر الإيحاء الرئيس لهذا الوصف- حياة راحيل فارنهاغن على النحو الذي فهمته أريندت. كانت راحيل ليفين، التي ولدت في برلين في العام ١٧٧١ الطفلة الأولى لتاجر مجوهرات يهودي أورثوذكسي ثري. وقد انتمت لذلك الجيل الأول من اليهود الألمان الذين كان التحرر والانصهار خيارهم رغم كل المشاكل والتناقضات المترتبة على ذلك، وكذلك الحصول على الثقافة القومية اليهودية. تعتبر راحيل شخصية مركزية في مرحلة تميزت بالانفتاح والتواصل في تاريخ برلين الثقافي، وذلك منذ العقد الأخير من القرن الثامن عشر تقريبا، إلى حين غزو نابليون للمدينة في العام ١٨٠٦ . كان صالونها الشهير القائم في علّية في «ياغرشتراسه»، ناشطا لعقد ونصف منذ العام ١٧٩٠ ، وكان يعتبر مكانا مهما جدا بالنسبة لتاريخ الرومانتيكية الألمانية وولادة طقس عبادة غوته[٧٠] . كان الكثير من مثقفي برلين يحضرون إلى هذا الصالون: أليكساندر ويهيلم فان همبولد، فريدريك شليغل، شلايرماخر، الأمير لويس فيرديناند من بروسيا وعشيقته بولين ويزل، برينتانو وكثيرون غيرهم. كان لراحيل الكثير من العلاقات الغرامية مع دبلوماسيين أوروبيين وبروسيين من الطبقة العليا. في العام ١٨١٤، وبعد بضع سنوات من التعارف، تم تعميدها باسم أنطونيا فريديريك، وتزوجت من موظف بروسي اسمه كارل أوغست فون فارنهاغن إينسه. بعد تنقل فون فارنهاغن الوظيفي في

عدة مدن، استقر الزوجان في برلين في العام ١٨١٩، حيث تعرفت راحيل على الشاب هاينريك هايني، الذي سيظل أحد أعز أصدقائها حتى موتها في العام ١٨٣٣. كانت هي وزوجها قد افتتحا صالونا جديدا في برلين ظل عاملا من العام ١٨٢١ حتى ١٨٣٢. ويبدو أنه كان أقل نشاطا ومغامرة من صالونها السابق. وشمل رواد هذا الصالون بيتينا فون آرنيم وهايني وهيغل ورانكه [٧١].

اطلعت أريندت لأول مرة على حياة وأعمال راحيل في منتصف عشرينيات القرن العشرين من خلال صديقة حميمة لها هي آن منديلسون. كانت منديلسون قد اشترت معظم مراسلات عائلة فارنهاغن بستة بنسات من بائع كتب أفلس خلال التضخم الكبير، ثم أهدت ما اشترته إلى صديقتها أريندت. ولم يكن صدفة أن أريندت قدمت كتابها بإهداء إلى آن. لم تبد أريندت في البداية إهتماما كبيرا براحيل، غير أن موقفها ما لبث أن تغير تماما في أواخر العشرينيات، حين كانت قد اكتسبت اهتماما شديدا بالرومانتيكية. وكان مصدر ذلك هو دراستها في هايديلبيرغ مع العضو الشهير في حلقة ستيفان جورج، الناقد والشاعر فريدريك غوندولف، وانخراطها في جماعة من الطلبة (بينو فون ويز بشكل خاص) كانوا منغمرين في الأدب الرومانتيكي. كذلك، وعلى نحو مختلف عن دراستها السابقة في ماربورغ، كان لهايديلبيرغ علاقة ببرلين راحيل: تقليد نسخة أخرى من الصالونات، التي كان من شخصياتها: ماريان وماكس فيبر، جيرترود وكارل يسبرز، جيرترود جورج سيميل وتلاميذهم [٧٢]. هناك، في العام ١٩٢٦، التقت أريندت بكورت بلومينفيلد الذي جاء كضيف محاضر. كان بلومينفيلد أحد أكثر المحاضرين تأثيرا في مجال دعم الصهيونية الألمانية، والذي ستصبح صداقته الحميمة ذات أهمية كبيرة في جميع المجالات، ليس أقلها مجال الكتابة والسياسة. كان بلومينفيلد هو الذي جذب انتباه أريندت إلى برنارد لازار وكذلك إلى التمييز بين صنفين من اليهود الحديثين، محدث النعمة والباريا [٧٣].

على الرغم من أن كتاب «راحيل فارنهاغن» ليس مشهورا مثل بقية كتب أريندت، فقد جلب اهتماما متزايدا في العقد الأخير [٧٤]. وجد المعلقون على «راحيل فارنهاغن» نوعا من التوتر الذي يلازم ذلك الكتاب [٧٥]. فمن جهة، يمكن الإفتراض وبحق أن أريندت أرادت أن تكتب إعادة بناء تامة لحياة وعالم راحيل، وذلك على نحو يكون منحصرا جدا في ما يمكن أن تكون راحيل قد عرفته وفكرت فيه. من جهة ثانية، فإن أثر عالم أريندت على «راحيل فارنهاغن» واضح ومهم جدا. فهل يمكن القول أن هذا العمل ليس مشروعا ناجحا من حيث

أنه يشكل إعادة بناء نصية بسبب اقتحامه من قبل عالم المؤلفة؟ لكي أكمل التسلسل الزمني للمنبوذ الواعي، أود أن أجمع بين المحاولات المختلفة لفهم «راحيل فارنهاغن» بالتأكيد على ثلاثة عوامل ذات صلة بعضها ببعض. الأول كرونولوجي: كانت هناك انقطاعات كبيرة بين كتابة الأجزاء المختلفة من الكتاب. الثاني هو أثر الكتاب على تفاعل أريندت مع وولتر بنجامين. الثالث هو شكل الكتاب.

اتجه النقاد إلى تجاهل حقيقة أن أريندت كتبت أجزاء مختلفة من «راحيل فارنهاغن» على ثلاث دفعات متفرقة. ففي العام ١٩٣٠، كان تركيزها منصبا على كتابة دراسة تركز فيها على راحيل بدلا من الرومانتيكية الألمانية بشكل موسع. أنجزت معظم البحوث في المكتبة البروسية الحكومية في برلين بصحبة بلومينفيلد وحلقته الصهيونية. وقد قادها ذلك البحث إلى ما هو أبعد كثيرا من مراسلات راحيل المنشورة التي كانت قد اختيرت وحررت بيد فارنهاغن نفسه، الذي كانت أريندت – تعرفت عليه من خلال النصوص- تكرهه وتحتقره. كتبت أريندت القسم الأول من كتابها ــــ وهو القسم الأكبر ويتألف من ١١ فصلا- في العام ١٩٣٣، قبل هروبها من برلين إلى باريس [٧٦]. غير أن الفصول الأخيرة الحاسمة، والمعنونة « بين المنبوذ ومحدث النعمة (١٨١٥-١٨١٩) » وكذلك «لا هروب للمرء من يهوديته (١٨٢٠-١٨٣٣)»، فقد كتبت في باريس في صيف ١٩٣٨، وهو ما تم الإفصاح عنه في رسالة إلى جاسبرز. قرأ جاسبرز المخطوطة كلها في العام ١٩٥٢ (نشرت لأول مرة في العام ١٩٥٧)، وسأل أريندت عن سبب اختلاف تنسيق الفصلين الأخيرين عن بقية الكتاب. أجابت في السابع من ايلول ١٩٥٢:

> كتبت نهاية الكتاب بينما كنت منزعجة جدا في صيف ١٩٣٨ لأن هاينريك بلوخر وولتر بنجامين أصرا على عدم تركي في سلام إلا بعد أن أنتهي منه. إنه مكتوب كله وفق النقد الصهيوني للانصهار الذي قبلت به في ذلك الحين، والذي لم أغير فيه كثيرا حتى هذا اليوم. كنت وأنا شابة ساذجة حقا. وجدت « المسألة الصهيونية» مملة جدا. فتح كورت بلومينفيلد عيني على الموضوع [٧٧].

لا بد من التأكيد على أن حديث أريندت عن رفض الصهيونية للانصهار يمثل بداية قبولها بمبدأ صهيوني مهم، ونهاية لذلك القبول. فاعتراضها على صهيونية هرتسل وبن غوريون،

كما هو معروف، قد تم التعبير عنه بشكل حدسي خلال أربعينيات القرن العشرين، ثم تطور بعد ذلك إلى قناعة عقلية [٧٨] . تمت كتابة الدفعة الثالثة من الكتاب، التي ضمت المقدمة، في صيف ١٩٥٦ في نيويورك، وكان الهولوكوست ماثلا بين المقدمة والكتاب ككل[٧٩] .

تم إيضاح احتمال التوازي بين راحيل فارنهاغن وحنة أريندت من قبل كاتبة سيرة أريندت الذكية إليزابيث يانغ بروِيل، وسيلا بنحبيب التي رغم بعض قلقها من مبالغة بروِيل بالنسبة لهذا التوازي، فهي قد عنونت مقالتها «المنبوذة وظلها» [٨٠] . تم التعليق مؤخرا على هذا الاقتراب الشديد المسكون بالتوتر من قبل ليليان وايزبيرغ وهايدي تيوارسون[٨١] . فالانجذاب الذي شعرت به أريندت نحو موضوعها كان حقا شيئا خاصا. فجملتها الواردة في مقدمة الكتاب، والتي تقول فيها: «إن ما أردته حقا هو أن أروي قصة راحيل فارنهاغن، كما لو أنها هي التي كانت ترويها»[٨٢] ، هي جملة مدهشة حقا، وذلك على النحو الذي أسرت به أريندت إلى هاينريتش بلوخر (زوجها الثاني) في العام ١٨٣٦ ، وهو أن راحيل كانت « أقرب صديقاتي» ، على الرغم من أن راحيل كانت قد توفيت قبل ذلك بنحو مئة عام»[٨٣] . فهم بعض الباحثين هذا القول الوارد في المقدمة والكتاب بشكل عام كما لو أنه يعبر عن رغبة في القيام بكتابة نص يتضمن إعادة تركيب حياة راحيل وعالمها على نحو كامل. ولذلك يعلق أولريك ويكيل قائلا: «هناك توتر معين بين تفسير أريندت لراحيل فارنهاغن من زاوية نهاية اليهود الألمان، ومقاربتها ككاتبة سيرة ادعت أنها لم ترد معرفة ما هو أكثر مما عرفته بطلتها. وقد أدى ذلك إلى قيام اليهودية المناصرة للألمانية، كيت هامبورغر، برفض وصف حياة راحيل بأنها «ما بين الباريا ومحدث النعمة»، إذ اعتبرته اختراعا من جانب أريندت»[٨٤] .

تكمن المشكلة في ملاحظة ويكيل، في أنها تفترض أن «راحيل فارنهاغن» مشروع كامل التركيب، غير أنه خرج من اليد لأن عالم المؤلفة قد طغى على عالم البطلة. فالجملة الواردة في المقدمة لا يمكن اعتبارها مؤشرا صريحا على نية معينة، لأنها كتبت في العام ١٩٥٦ ، أي بعد مدة طويلة من إتمام الكتاب. كما إن هناك ما يشير بوضوح إلى عكس ذلك- أي ، حتى وفق الرؤية الأخيرة خلال الخمسينيات، فإن أريندت لم تعتبر «راحيل فارنهاغن» تمرينا في إعادة التركيب النصي بشكل كامل. فإذ رفض ناشر أريندت، كلاوس باير، في البداية المخطوطة قائلا بأنها ليست بيوغرافيا لأنها لا تحتوي على إعادة تركيب روائي للعالم النصي لراحيل، فقد طلب لاحقا من أريندت أن تضغط الفقرات المعلوماتية الصرفة، و إضافة حكاية توضيحية هناك حاجة ماسة لها. رفضت أريندت ذلك كله، وقالت بأن ما كتبته هو «كتاب

غريب»، وهي لا تريد أن تجعله «أقل غرابة». لا يبدو هذا وكأنه نية في إنتاج تركيب جديد كامل، لأن طلب باير بأن تحاول خلق هذا الشيء قد رفض رفضا قاطعا[٨٥]. إن الأهمية التي احتلها كتاب «راحيل فارنهاغن» بالنسبة إلى أريندت، وحضوره الدائم في حياتها منذ العام ١٩٢٠ ولغاية ١٩٧٤، حين ظهرت النسخة الأميركية، تجعل منه «كتاب العمر» بالنسبة إلى أريندت. فأريندت ما قبل «راحيل فارنهاغن» لم تكن مهتمة بالسياسة بشكل عام ولا بالمسألة اليهودية بشكل خاص. كانت أريندت إمرأة شابة تملك من المواهب ما جعلها تحفر لنفسها مكانا مرموقا في معبد الفلسفة الألمانية، وتكون، على النحو الذي يمكن لها أن تقوله، محدثة نعمة. غير أنها، ما إن شارفت على الانتهاء من كتابة الكتاب في العام ١٩٣٨، حتى كانت قد أصبحت منبوذة متمردة: واعية سياسيا، ناشطة، ورافضة للانصهار بذاته وكشرط للتحرر، وأصرت على أنه في ضوء أن إنسانيتها وكرامتها ومواطنيتها مهددة كيهودية، فإنها ستقاتل ضد الخطر الذي يتهدد اليهودية، وليس فقط بصفتها فردا عالميا.

على الرغم من أنه يمكن تفسير الكتاب بمجمله على أنه يجسد تقلب راحيل ما بين النعمة المحدثة والنبذ (أستخدم هنا صفة التقلب بقصد، وذلك لأن أريندت لم تعتبر الانتقال من حالة النعمة المحدثة إلى النبذ مسألة نهائية غير قابلة للنقض)، يبدو أن هناك تعريفات واضحة وصياغات جريئة في الفصلين الأخيرين تحديدا[٨٦]. هناك مثل واضح على ذلك هو تعريف أريندت لمحدث النعمة باقتباسها رسالة مسمومة بعث بها ويلهيلم فون همبولت إلى زوجته كارولين يقول فيها: «سمعت.... أن فارنهاغن قد تزوج تلك المرتزقة الصغيرة. ها هي أخيرا ستتمكن من حمل لقب«سيادتها» وزوجة سفير. لا يوجد شيء لا يستطيع اليهود تحقيقه». و تواصل أريندت قولها: هنا، كما في أي مكان آخر، كان ويلهلم فون همبولت أفضل وأذكى وأمكر ثرثار في عصره. ها هو قد دق المسمار في الرأس- حتى ولو أنه قد وصف الوضع بفظاظة وحقد يفوق الحاجة. فيهود القرن التاسع عشر، لم يكن أمامهم خيار إذا ما أرادوا أن يلعبوا دورا في المجتمع، سوى أن يصبحوا محدثي نعمة تماما، وفي تلك العقود الرجعية، كانوا يشكلون أدق الأمثلة على محدثي النعمة[٨٧]. تشكل الطريقة التي تصف فيها أريندت انتقال راحيل من محدثة نعمة (بارفينو) إلى منبوذة (والتوقفات المترددة بين البارفينو والباريا) من خلال علاقتها مع بولين ويزل، أكثر التصريحات النسوية تأثيرا- على الرغم من أن بعض الباحثين يعارضون هذا الرأي.

كانت بولين ويزل عشيقة سابقة لأمير بروسيا لويس فيرديناند، وكانت تحضر صالون راحيل في ياغرشتراسه بانتظام. سعت راحيل إلى البحث عن بولين في منتصف العقد الأول من القرن التاسع

عشر، واستعادة صداقتها القديمة معها، وذلك في الوقت الذي كانت فيه قد أشبعت رغبتها في التمتع بوضع محدثة النعمة، وهو الوقت الذي أخذت تفكر فيه بثمن الإنتقال من منبوذة إلى محدثة نعمة (وهذا هو السبب الذي يجعلني أصر على استخدام كلمة «انتقال» والفواصل القصيرة). في ذلك الوقت بالذات، طلبت راحيل من زوجها فارنهاغن أن يبحث عن بولين- «الأكثر تعرضا للاذلال من بين صديقات شبابها»[٨٨]- في باريس. اعترض زوجها، وإنما دون فائدة. فهو لم يستطع أن يفهم لماذا لم تؤد محاولة بولين إغراءه، لكي«تتذوق زوج راحيل-كما لو أنه عصير مثلج» إلى إغضاب زوجته، وإنما «كان دليلا على اهتمام راحيل بمصيرها ذاتها»[٨٩]. ففي أوج أيام الصالون، كان هناك توتر بين بولين وراحيل لأن الإثنتين كانتا تغازلان نفس الرجل في آن واحد- وكانت الإثنتان أيضا تحاولان الزواج من نفس الرجال في آن واحد. لم يستطع فارنهاغن المسكين أن يفهم، وفقا لأريندت، لماذا أرادت راحيل منه البحث عن بولين بالدرجة الأولى، ثم وبدرجة أقل، لماذا كانت تسر بإشارات بولين الإغوائية. يبدو أن أريندت وراحيل وبولين وحدهن اللواتي فهمن ذلك حقا. فتمتع راحيل أخيرا بالوضع الكامل لمحدث النعمة، ثم رفضها لذلك وانتقالها إلى وضع المنبوذة، ثم بحثها عن رفقة صديقة منبوذة أيضا، التي هي بولين ويزل، وهي صداقة استمرت حتى موتها، قد تم تقديمه كله على نحو تم فيه التغاضي عن التماسك الروائي، وبدا ذلك وكأنه غير مهم[٩٠]. تكثر بعد ذلك التعريفات والصياغات الخاصة بالباريا، غير أنها كلها لم تكن شاملة، ولم يكن معظمها سوى مجرد مقتبسات من تصريحات راحيل (أهمها: «ولكنني متمردة في المطاف الأخير»! [٩١]). وقد يكون المقنع منها هو قول أريندت قبيل إنهاء الكتاب: « ظلت راحيل يهودية وباريا. وهي لم تجد مكانا لها في تاريخ الإنسانية الأوروبية بسبب تمسكها بكلتا الحالتين»[٩٢] .

كما ذكر سابقا، تم إتمام الفصلين الأخيرين من «راحيل فارنهاغن» في صيف العام ١٩٣٨ في باريس، بالتعاون مع وولتر بنجامين.[٩٣] ما لم تتم ملاحظته تقريبا هو أنه، بالإضافة إلى قيام أريندت بإخبار جاسبرز عن مسار عملية كتابة الكتاب بعد نحو عقد كامل من إتمامه، هناك دليل معين حول ذلك التعاون: شكل الكتاب. ففي مراجعة مبكرة ومميزة للكتاب، لاحظت الروائية البريطانية سيبيل بدفورد، النقاط التالية حول شكله: التجميع المفرط للمقتبسات من أقوال راحيل التي استخدمتها أريندت، وصعوبة تحديد مضمون الكتاب، وطبيعته ذات التجريد الشديد، والذي رغم كل شيء، فهي وجدته ممتعا. وتعلق بدفورد: «إن السيدة أريندت مقتنعة بإلقاء الضوء على (تجربة راحيل الكلامية) وتضخيمها: تأمل

يؤكد على تأمل، تعليق يحتوي تعليقا، وحادثة تسبق حادثة؛ تستلقي العظام الحقيقية النادرة ملفوفة بمقاطع من كلمات كأنها قطع نقود داخل لفة من خيوط الحياكة»[٩٤] . تقدر يانغ برويل مراجعة بدفورد المبكرة. بل هي تكتشف حضور بنجامين في « راحيل فارنهاغن» وتشير إلى ملاحظة مهمة أدلت بها أريندت في مقالتها حول بنجامين في العام ١٩٦٨ : « كان العمل الرئيس (عمل وولتر بنجامين) هو انتزاع مقتطفات من مضمونها وترتيبها ثانية بطريقة تؤدي إلى شرح واحدة للأخرى، وعلى نحو يؤكد على منطقيتها من خلال وضعها الذي يبدو وكأنه عشوائي بشكل ما» [٩٥] . كذلك تلاحظ ليليان فايسبيرغ على نحو شبيه بما سبق، أن «راحيل فارنهاغن» كان مخططا له أن يكون «مونتاجا من المقتبسات التي يفترض بها أن تقتنص صوت راحيل». وتشير إلى بنجامين بأنه مصدر إلهام [٩٦] .

لا يوجد، كما أعتقد، شرح مقنع لوجود بنجامين في الفصول الأخيرة من «راحيل فارنهاغن». ففترة وجود أريندت مع بنجامين في باريس كانت هي الفترة نفسها التي تم فيها إنتاج « أطروحات في فلسفة التاريخ» التي سلم بنجامين مخطوطتها إلى أريندت قبيل مغادرته باريس للمرة الأخيرة. يمثل ذلك النص أحد أشد الاعتراضات المقنعة، ليس فقط على فكرة التقدم، وإنما على إتجاه الفلسفة الوضعية نحو إعادة تركيب الماضي بشكل كامل وشامل. إنني أذكر «الأطروحات» بحذر وإنما بثقة، وذلك بعد صدور دراسة تلمودية مؤخرا حول هذا النص الرائع، لكاتبها مايكل لووي . فهو يؤكد على حقيقة أن الدافع إلى ظهور «الأطروحات» هو صدور إتفاقية مولوتوف-روبنتروب، أي بعد صيف ١٩٣٨ ، والذي قامت أريندت خلاله بكتابة الفصول الأخيرة من «راحيل فارنهاغن». لذلك، لا بد من الحذر. ولكن لووي يقوم أيضا بإعادة تركيب نص شبيه بالأطروحات، ويذكر الدور الذي لعبه بلوخر، زوج أريندت، في تلك التطورات[٩٧] .

في مقدمتها لكتاب «الإشراقات»، تستكشف أريندت هوس وولتر بنجامين بجمع الكتب أولا ثم المقتبسات، وكيف أن المونتاج الخاص بالمقتبسات أصبح أسلوب كتابته والسبيل إلى التعبير عن سياساته. «فهذا الاكتشاف للوظيفة الحديثة للمقتبسات، وفقا لبنجامين . . . . قد ولد. . . من يأس الحاضر والرغبة في تدميره، لذلك فإن قوتها «لا تكمن في صيانتها، وإنما في تنظيفها، في اقتطاعها من مضمونها، في التدمير». وتواصل أريندت القول إن إدراك قدرة المقتبسات على التدمير، كان(وهنا تقتبس بنجامين) «الشيء الوحيد الذي يحتوي على أمل أن هناك شيئا من هذه الحقبة سوف يبقى- ليس لأي سبب سوى أنه قد انتزع منه». وتختتم

قولها بأنه « في هذا الشكل من «الشذرات الفكرية» (مصطلح بنجامين الملائم لوصف كتاب راحيل فارنهاغن) « فإن المقتبسات لها وظيفة مزدوجة هي عرقلة تدفق النص «بقوة متصاعدة» وفي الآن ذاته تكثيف ما يتم تقديمه في داخل الذات»[98] .

تكمن القوة التدميرية لعملية الجمع بشكل عام، وجمع المقتبسات بشكل خاص، في تمترسها في الحاضر الذي يحفظ « اللؤلؤ والمرجان» الذي يتم انتشاله من الماضي «مع إلحاق الضرر بالضرورة بمضمونه»[99] . فحين يهاجم ويكيل الحضور المسرف لرؤيا أريندت (نهاية اليهود الألمان)، وحين يرفض هامبورغر الإسقاط الذي تقوم به أريندت في تشخيصها لحياة راحيل على أنها بين المنبوذة ومحدثة النعمة، [100] فهما يدعمان بذكاء قليل رأيي الخاص الذي أقول فيه إن تأثير «مونتاج المقتبسات» ، وبخاصة ذلك الإسراف فيه في الفصول الأخيرة، هو سمة خاصة ببنجامين . فدون الحاجة إلى حرمان راحيل من الصوت والقوة، فإن ذلك يمزق حياتها بعيدا عن مضمونها ويحفظها في الحاضر كما لو أنها شيء عابر- عابر، بمعنى أنه في نطاق الحداثة- عابر من النعمة المحدثة إلى حالة النبذ. إن هذا التجريد من السياق مهم جدا. فهو لا يحتفظ فقط ببقايا اليهود الألمان والأوروبيين، بل ويمنح المنبوذ كنمط سياسي تلك «القوة المتسامية»، البنجامينية، والضرورة العالمية للحاضر، حتى ولو أن راحيل قد انبثقت من ماض خاص. إن ما أرادت أريندت أن تنتشله من الماضي وتنشره في الحاضر كما أفترض، هو المنبوذ الواعي كوضع هو في الأصل يهودي وعالمي. كان مشروعها تاريخيا، بمعنى أنها لم تفهم اليهودية كجوهر، وأن المنبوذ الواعي بالنسبة لها كان ضمنيا صنف له معنى فقط ضمن حدود الحداثة الأوروبية. لم يكن تاريخيا وفق المفهوم التقليدي لإعادة التركيب النصي، وذلك لأن ذلك لم يكن ما فعلته أريندت ولا ما أرادت أن تفعله. فحين كانت أريندت تناقش مع بايير عنوان النسخة الألمانية (وذلك موضوع مثير بحدّ ذاته)، اقترحت على سبيل الدعابة، إجراء تحوير على مقطع من رسالة راحيل إلى هايني بحيث يصبح : «راحيل فارنهاغن. نغم القلب المهان. تم صفيره وفقا للحنها مع تنويعات مقدمة من حنة أريندت». وتقول : «لأن هذا هو ما فعلته أنا تماما» [101] .

من المناسب إجمال المناقشة حول راحيل التي قدمتها أريندت بخلق صلة نصية بين الجزئين الأول والثاني من تأصيل المنبوذ الواعي. تم تحويل عباءة المنبوذ الواعي من راحيل فارنهاغن إلى برنارد لازار عبر هايني (كان النقل من هايني إلى لازار قد تم على يد أريندت في مقالتها الشهيرة عن التقاليد الخفية للمنبوذ). فإلى جانب بولين ويزل، كان هايني أعز

صديق لراحيل خلال سنواتها الأخيرة. التقيا أول مرة في العام ١٨٢١ وكانت راحيل في الخمسين من عمرها وكان هو في الثالثة والعشرين [١٠٢]. وعد بأن يكون «متحمسا لقضية اليهود وحصولهم على المساواة أمام القانون. في الأيام السيئة، وهي متوقعة، فإن الجماهير الألمانية سوف تسمع صوتي يرن صداه في الحانات والقصور الألمانية» [١٠٣]. بذلك، تقول أريندت، أصبح ممكنا لراحيل أن تموت وهي مطمئنة بأنها قد تركت وراءها خلفا تستطيع أن تعهد إليه ب «تاريخ مفلسة وروح متمردة». تختتم أريندت كتاب «راحيل فارنهاغن»، بمقتبس من راحيل قامت فيه على نحو شبه حرفي بمنح «مملكة المنبوذية» إلى هايني وهي على فراش الموت:

> ما من قائمة بأسماء المحسنين، ولا هتافات، ولا نجمة برجوازية،
> لا شيء يمكن أن يهدئني.... ستقول ذلك بعظمة، برثاء،
> بروعة، بحدة، بمزاح شديد، دائما على نحو موسيقي، على نحو
> استفزازي، ودائما على نحو ساحر. ستقول كل شيء قريبا جدا.
> ولكنك وأنت تفعل ذلك، فإن النص الذي في قلبي العجوز الجريح
> سيظل ملزما بأن يبقى لك [١٠٤].

المستوطن ذو السيادة [١٠٥]

المسألة هي أنه سواء أكان المرء زنجيا، يهوديا، أم مستعَمرا، يجب عليه أن يشبه الرجل الأبيض، اللايهودي، المستعِمر.

(ألبرت ميمي، المستعِمر والمستعمَر (١٩٥٧) ١٩٦٥، ص. ١٢٢)

على الرغم من أننا سوف نتناول هرتسل بعد قليل، أود أن أبدأ ببني موريس، بسبب الضوء الذي يلقيه على ما يسمى بالصهيونية الليبرالية أو الإنسانية، التي هو نتاجها. فالتعلق بهرتسل وتصوير رؤيته على أنها ليبرالية أو إنسانية هو الممارسة الأفضل للمدار الاجتماعي-السياسي.

هناك شيء لا يمكن مقاومته في صراحة بني موريس الوحشية. فعلى مدى عقدين، كان موريس مؤرخا مرموقا للنزاع العربي-الإسرائيلي. قام بكل دقة وعمق بتوثيق التطهير العرقي الذي كان جزءا لا يتجزأ من ولادة دولة إسرائيل في حرب العام ١٩٤٨ وأحداث أخرى

في تاريخ هذا النزاع. أدى الإنهيار التام لكامب ديفيد ٢٠٠٠ ببني موريس إلى التخلي عن أي موانع متبقية، معلنا أن التطهير العرقي الذي جرى في العام ١٩٤٨ يجب أن يستكمل، وأن إسرائيل هي مخفر الغرب الأمامي الصليبي في صدام الحضارات مع الإسلام. أدى ذلك الجمع بين النزاهة البحثية والعلم الواسع من جهة، والداروينية الاجتماعية السافرة التي تجعل ماكس نورداو يحمر خجلا، إلى قيام مجلة «النيوليفت ريفيو» بنشر نص حرفي لمقابلة مثيرة أجرتها صحيفة هآرتس في الثامن من كانون الثاني ٢٠٠٤ مع بني موريس، وكان عنوانها في النسخة الإنكليزية «بقاء الأصلح»، وفي النسخة العبرية الأصلية «في انتظار البرابرة». تقول النيوليفت ريفيو في مقدمتها وبحق، أن المقابلة هي «وثيقة ذات أهمية فائقة في تاريخ الصهيونية الحديثة»، وبأنها تظهر على صفحاتها لهذا السبب بالذات. يطرح موريس أمام محاوره المصدوم حقيقتين غير قابلتين للهضم: أن المشروع الصهيوني لا يمكن تحققه إلا من خلال تطهير عرقي قصدي، وأنه، إذ يتم الخوض في ذلك، فإن الأسباب الوحيدة للتوقف قبل القضاء النهائي على السكان العرب في فلسطين، هي أسباب مؤقتة وتكتيكية صرفة فقط[١٠٦]».

قبل وقت قصير، أجرى موريس مراجعة للسيرة الضخمة التي ألفتها المؤرخة الصهيونية البارزة، أنيتا شابيرا، عن يغئال ألون، الأقل شهرة بين الثلاثي (دايان، رابين، وألون) الذين كانوا يجسدون «اليهودي الجديد» في الفيلم الهوليودي «الخروج» لبول نيومان. كذلك يذكر موريس في هذه المراجعة كتاب شابيرا «الأرض والقوة: اللجوء الصهيوني للقوة ١٨٨١-١٩٤٨»، الذي كان قد طبع بالإنكليزية في العام السابق.

يشكل كتاب «الأرض والقوة» إضافة نوعية للإيديولوجيا الصهيونية الإسرائيلية، كما يوضح عنوان النسخة العبرية منه «سيف الحمامة» طبيعة المناقشة التي يتضمنها الكتاب. كان عاموس عوز هو الذي اقترح هذا العنوان على شابيرا. فهو يضفي مصداقية ثقافية على موقف ما يسمى بمعسكر السلام الإسرائيلي، والذي يقول أن الصهيونية قد انطلقت كحركة كارهة لاستخدام العنف والذهاب إلى الحرب، وأن الوقائع في فلسطين والشرق الأوسط، والتي ترافقت مع تزايد اللاسامية في أوروبا قد أجبرتها مرغمة على اللجوء إلى العنف، وهي «روح دفاعية» ما لبثت أن تحولت تدريجيا إلى «روح هجومية». وفي لهجتها الأخلاقية المعهودة، تبنت غولدا مائير هذا الموقف في قولها: «نستطيع أن نسامح العرب على قتل أطفالنا. ولكننا لا نستطيع أن نسامحهم على إجبارنا على قتل أطفالهم. سوف لن نقيم السلام مع العرب إلا

بعد أن يحبوا أطفالهم أكثر مما يكرهوننا». ثم يدخل موريس:

> هذه هي أطروحة شابيرا. أنا لست واثقا من أنها صحيحة، رغم أنه يجب عدم رفضها كليا. ففي تقديري، لو كان لدى هرتسل خمس فرق بحرية، لم يكن يتردد للحظة في إرسالها إلى فلسطين والاستيلاء عليها من الأتراك فورا، بدون أي تأجيل أو جدل تافه. فقد لجأ هو والذين تبعوه في قيادة الحركة الصهيونية، إلى الإقناع والديبلوماسية بدرجة رئيسة لأنهم لم يكونوا يملكون القوة العسكرية للسيطرة على البلاد- وعلى أية حال، فالبريطانيون في زمن الانتداب هم الذي وفروا المظلة العسكرية التي تم تحت حمايتها نمو المشروع الصهيوني إلى دولة[١٠٧] .

ظل الكثير من الصهيونيين، حتى وقت قريب، ممن يسمون أنفسهم بالمعتدلين والمركزيين واليساريين، يعتبرون صهيونية هرتسل التأسيسية (التي تبناها تباعا كل من وايزمان وبن غوريون ورابين) بأنها هي الصهيونية الصحيحة. وفقا لوجهة النظر هذه، تدل الصهيونية على أنها ليبرالية على نحو تقدمي، أو حركة تحرير قومي ديمقراطية اجتماعية معتدلة، تسعى من أجل وطن قومي لليهود بالموافقة السلمية لجيرانها، تمسك بمفتاح السلام و بالوجود العملي تماما لدولة تكون في آن واحد يهودية وديمقراطية. كل الصيغ الأخرى هي انحرافات ، أو إفساد للصهيونية الحقيقية[١٠٨]. هناك حقا أشكال متعددة أخرى للصهيونية وينبغي عدم تجاهل الاختلافات بينها. وأنا أعتقد مع ذلك، أن هدف تأسيس دولة يهودية خالصة في فلسطين على يد يهود أوروبيين، هو بشكل أو بآخر مفهوم متواصل ويشكل تطبيقا لصهيونية هرتسل التأسيسية، وذلك بدءا بالحركة الاستيطانية في الأراضي المحتلة، إلى جدار شارون، بغض النظر عن الاختلافات، وعلى النحو الذي كانت أريندت قد فهمته بدقة ورؤية تنبؤية مدهشة في كتابها «إعادة النظر في الصهيونية» الصادر في تشرين الأول ١٩٤٤ . فمن وجهة نظر الضحايا الأصليين للصهيونية، الذين تم تجريدهم وتطهيرهم على يد مختلف أنواع الصهيونية، فإن هذا التواصل يفوق الاختلافات. لذلك، فأنا أتفق مع أمنون راز- كراكوتسكين في قوله بأن الصهيونية الإسرائيلية هي قومية لاهوتية استعمارية، بغض النظر عما إذا كان أي ظل أو تنويع في داخلها يبدو من الخارج دينيا أو علمانيا[١٠٩] .

إن التفرع الذي بدأ به هذا الفصل، بين المستوطن السيد والمنبوذ الواعي، قد تم حتى الآن بتتبع مسار الأخير. وأود الآن التركيز على المستوطن السيد، وبذلك أتتبع المسار الثاني للتفرع. أقوم بذلك من خلال التعليق الأدبي على نصي هرتسل: مسرحية «الغيتو الجديد» والرواية الطوباوية «الأرض القديمة الجديدة» (نشرت لأول مرة في العام ١٩٠٢). سأفترض أنهما تحتويان على العنصرين الكامنين فيهما واللذين يجسدان خيال هرتسل السياسي والأدبي: تقبله للتأطير اللاسامي الحديث للمسألة اليهودية، ثم اعتناقه الحميم للاستعمار الطوباوي.

الذكورة واللاسامية

في دراسته الشهيرة « فيينا آخر القرن»، يضع كارل شورسك صهيونية هرتسل في مكانها الصحيح: إنها «سياسة بنغمة جديدة»، لاعقلانية، لاسامية، لا ليبرالية وذات جاذبية مباشرة للجماهير. ليس فقط أن شورسك يبتكر هذا العنوان الملائم، «السياسة بنغمة جديدة»، ولكنه أيضا يسمي ثلاثيا نمساويا قام بصياغته: غيورغ فون شونيرير (١٨٤٢-١٩٢١)، المناضل من أجل استعادة فروسية الشعب الألماني، وكارل لوغر (١٨٤٤-١٩١٠) مؤسس الاجتماعيين المسيحيين وأول رئيس بلدية لاسامي لفيينا، وثيودور هرتسل [١١٠]. يجمع شورسك هذا الثلاثي في مناسبتين تعكسان هذا المضمون بوضوح وإيجاز شديدين:

> مع اقترابه من لحظة تحوله (اعتناقه للصهيونية في منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر،) تفضح العديد من ملامح موقفه حقيقة قرابته العميقة إلى شونيرير ولوغر: رفضه للسياسات العقلانية، إلتزامه بأسلوب قيادة نبيلة وأرستقراطية ذات ميل قوي لمظاهر الفخامة. أما الرابط الآخر الذي يربطه بأعدائه، على الرغم من استخلاصه نتائج مختلفة منه، فهو قرفه من اليهود [١١١] .

وكذلك:

> في توجهه إلى الجماهير، جمع هرتسل بين عناصر قديمة ومستقبلية على غرار ما فعله شونيرير ولوغر من قبله. التزم الزعماء الثلاثة

بقضية العدل الاجتماعي وجعلوه مركز نقدهم لفشل الليبرالية .
ربط هؤلاء الثلاثة هذا التوق الاجتماعي الحديث بتقاليد اجتماعية قديمة : شونيرير للقبائل الجرمانية ، لوغر للنظام الكاثوليكي الاجتماعي للعصور الوسطى ، وهرتسل لمملكة إسرائيل قبل الشتات . قام الثلاثة بالوصل بين «إلى الأمام» و «إلى الخلف» ، الذاكرة والأمل . . . . وبذلك التفوا على التذمر من الحاضر غير المرضي بالنسبة للأتباع من الحرفيين الذين كانوا ضحايا الرأسمالية الصناعية ، قبل أن يتم دمجهم ، حرفيين وباعة خضروات وباعة متجولين وسكان غيتو ، في خضمها[١١٢] .

تفاعل هرتسل مع الثقافة الألمانية في عدة مجالات وعلى عدة مستويات[١١٣] . فقد ولد هرتسل ونشأ حتى الثامنة عشرة من عمره في مدينة بودابست ، ثم انتقلت عائلته إلى فيينا ، وتحول بسرعة إلى برجوازي يهودي فيها . غير أنه وكما ذكر في يومياته في العام ١٨٩٥ : «حقا ، كنت أريد ان أكون شيئا آخر ، كنت أريد أن أكون أرستقراطيا بروسيا من النبلاء القدماء» .[١١٤]
هذه الرغبة التي تمناها هرتسل ، وهي أن يكون أرستقراطيا بروسيا ، مهمة جدا لأن ذلك ، كما سأبين ، كان النمط الاجتماعي الذي سعى هرتسل إليه لنفسه ولليهود . أما الطريق الأخرى إلى الثقافة الألمانية بالنسبة لهرتسل ، فكانت تلك الطاقة التحريرية والتحويلية الهائلة التي اكتشفها في ريتشارد فاغنر . لقد اعترف هرتسل بالدور الإيحائي الذي لعبته موسيقى فاغنر في كتابته لأهم عمل من أعماله ، وهو كتاب «دولة اليهود - ١٨٩٦» :

يخبرنا هايني أنه يسمع حفيف أجنحة ملاك فوق رأسه حين يكتب أبياتا شعرية معينة . أنا كذلك ، أعتقد أنني سمعت حفيف أجنحة كهذه حين كنت أكتب ذلك الكتاب . كنت أكتب كل يوم حتى الإجهاد . وكانت تسليتي الوحيدة هي الاستماع إلى موسيقى فاغنر في المساء ، وبخاصة التانهاوزر ، وهي أوبرا كنت أشاهدها باستمرار . فقط في المساءات التي لا يكون هناك أوبرا ، كنت أشك في صدق أفكاري [١١٥] .

ولم تكن صدفة أن يتم عزف «التانهاوزر» في حفل افتتاح المؤتمر الصهيوني الأول في العام ١٨٩٧ [١١٦].

يقر شورسك أيضا بأهمية الأثر التصعيدي لموسيقى فاغنر على هرتسل في استيعابه لمعاداة الليبرالية وترجمتها إلى الصهيونية: «ستكون الصهيونية نوعا من العمل الفني الكامل للسياسات الحديثة». أدرك هرتسل ذلك حين قال، «سيقارن خروج موسى بخروجي كما لو أنه موسيقى هانز ساكس مقارنة بأوبرا فاغنر». [١١٧] كان الدرس النهائي في هذا النوع من السياسات ذات الأسلوب الجديد قد تم استخلاصه من البروسي الذي أعجب به هرتسل. ففي محاولة لجذب المحسن الرزين البارون هيرش إلى المشروع الصهيوني (أحد اقطاب اليهود الألمان ومؤسس اتحاد الاستعمار اليهودي، الذي ظل ناشطا في فلسطين والأرجنتين)، كتب إليه قائلا: «صدقني، إن السياسات الخاصة بشعب كامل . . . . لا يمكن تحقيقها إلا بما هو غير قابل للوزن، والذي يرفرف عاليا في الهواء. هل تعلم كيف تشكلت الإمبراطورية الألمانية؟

من الأحلام والأغاني والخيالات والأشرطة الحمراء والسوداء والذهبية . . . . قام بسمارك فقط بهز الشجرة التي زرعتها الأحلام»[١١٨]. بالنسبة إلى هرتسل، كان أحد الأشياء غير القابل للوزن هو إرادة الموت (كما في مسرحية مايكل بير «المنبوذ» في العام ١٨٢٣). هنا أيضا كان بسمارك نموذجا لدور ما. فكر هرتسل بأن بسمارك كان يعرف «كيف يتعامل مع التحركات الغريبة التي لا يمكن إنكارها، كما الحياة ذاتها التي انبثقت من الأعماق الغائرة لروح الشعب، استجابة لحلم (الوحدة)، وتمكن من طلب تضحيات كبيرة من الألمان الذين تدفقوا فرحين نحو الوحدة بواسطة الحرب» [١١٩].

هناك ارستقراطي مهم آخر. إنه كابتن الفرسان، الكونت فون شرام، في مسرحية هرتسل «الغيتو الجديد»[١٢٠]. يتم عرض المسرحية في الحي اليهودي البورجوازي في فيينا العام ١٨٩٣. المشهد. عرس الدكتور المحامي جاكوب صموئيل، وهيرمين هيلمان، ابنة تاجر الأقمشة الثري. الكونت فون شرام هو أحد الضيوف. إنه يملك منجما للفحم في مقاطعة سلوفاكيا في إمبراطورية آل هبسبرغ. ولأنه لا يتقن العمل ولا الاقتصاد، فهو يرغب في التخلص منه بواسطة خدمات صهر صموئيل الجديد، فريتز راينبيرغ. لدى الأخير مستخدم يهودي وضيع، وإنما يتضح بأنه الأنجح في سوق البورصة. يطلب راينبيرغ من صموئيل أن يعد العقد من أجل صفقة فون شرام.

ثم يتضح أن صموئيل وفون شرام كانا قد دخلا قبل بضع سنوات في مشروع مبارزة مهينة لم تتحقق، حول قضية تافهة اتهم شرام صموئيل بها. فإذ كان صموئيل حزينا بسبب مرض والده، اعتذر من فون شرام وتم إلغاء المبارزة، الأمر الذي دعا شرام إلى اتهام صموئيل برجولته. ظهور شرام مجددا يذكر صموئيل بالإهانة المؤلمة التي تلقاها. لدى اقتراب نهاية العرس، يتحدث صموئيل والحاخام فريدهايمر، وهو شخصية بارزة في الجالية اليهودية في فيينا، عن خروج اليهود من الغيتو كجزء من تحررهم، والذي يؤدي إلى إقامة غيتو جديد – وهو هذه المرة غيتو معنوي. يتعزز الشعور بالإهانة الذي استيقظ لدى صموئيل بفعل حضور فون شرام، بسبب زيارة صديقه فورتزليخنر له بعد العرس ببضعة أيام. يرغب فورتزليخنر في القول لصموئيل بأنه سوف ينهي صداقته معه، وعلى الأقل في الجانب العلني منها، لأن صموئيل محاط بالكثير من اليهود، ولأن فورتزليخنر ينوي دخول السياسة ولا يتحمل أن يوصف بأنه أداة لليهود!» .[١٢١]

بعد ذلك، يزور أحد عمال المنجم واسمه بيتر فينديك، صموئيل، بصفته ممثلا لعمال منجم فون شرام ويسعى للحصول على خدمات صموئيل الذي كانت سمعته قد تعززت بفعل تعامله مع شؤون العمال. إنهما قلقان بشكل خاص في شأن الصيانة وسلامة المنجم. يزور صموئيل منجم فون شرام وينزعج جدا. بعد زيارته، يقوم العمال بالإضراب لثلاثة أسابيع، وحين يعودون للعمل، تقع المصيبة . فقد أدى توقف العمل في المنجم إلى انحسار المياه وانهيار أسس المنجم وموت الكثيرين. استند هرتسل على تجربته كمراسل لصحيفة «الصحافة الحرة الجديدة» (١٨٩١-١٨٩٥) في وضع أحداث هذه المسرحية، حيث كان يغطي الكثير من الحوادث ومنها الإضراب الطويل في العام ١٨٩١ في مناجم فحم سنت إتيين في وسط فرنسا، والتي انتهت بانهيار كارثي لأحد المناجم الرئيسة. كما غطى هرتسل في العام ١٨٩٢ إضرابا ضخما لعمال مناجم في جنوب فرنسا حيث تم انتخاب عامل منجم هو كالفينياك رئيسا لبلدية كارمو، وقامت الشركة التي كانت تملك وتدير المنجم بطرده مدعية بأنه مهمل في عمله. جعلت هذه التقارير هرتسل واعيا بأهمية المناجم كمواقع للنزاعات العمالية والمكاشفات السياسية[١٢٢] .

يؤدي انهيار المنجم إلى إفلاس شرام ماليا، بينما يتم انقاذ استثمار راينبيرغ بفعل سرعة تصرف فاسرشتاين وتوقيته في شراء وبيع الحصص. يتهم شرام الغاضب صموئيل تحديدا واليهود بشكل عام بالتآمر عليه لتدميره. يصفعه صموئيل ثم يقتل في المبارزة اللاحقة بيد كابتن الفرسان البروسي. آخر كلمات صموئيل هي: «أيها اليهود، يا أخوتي، لن يتركوكم

تعيشون ثانية حتى . . . حتى . . . أريد أن . . . أخرج ! . . . . من الغيتو ! » .[١٢٣] يحتوي النص الأصلي بدلا من التقطعات على الكلمات التالية : «حتى تتعلموا كيف تموتون ! »[١٢٤] .

في بداية هذا الفصل ، اقتبست اعتراف هرتسل المثير الذي قال فيه : « في هذه الرواية بالذات ، أرغب في إخفاء أعضائي الجنسية أكثر من أي وقت آخر » ، وأجلت التعليق عليه . أود الآن أن أنظر فيه بتقديم دانيال بويارين للمناقشة . فاستنادا إلى عمل جورج موس الرائد[١٢٥] ، أعد بويارين مجادلة تستنفر الفكر حول ملابسات النوع الاجتماعي للاسامية ، بما له علاقة بذكورية البرجوازية اليهودية في وسط أوروبا وصهيونية هرتسل[١٢٦] . بمناقشة الحادثة المعروفة جيدا وهي ذهاب فرويد إلى المسرح في الخامس من كانون الثاني ١٨٩٨ لمشاهدة «الغيتو الجديد» ، بعد أن ادعى بأنه حلم حلمه الشهير «إبني قصير النظر» ، يعلق بويارين بأن الاجتماع النصي بين صهيونية هرتسل والتحليل النفسي لفرويد ، قد استخدم من أجل فهم السيرة النفسية لفرويد ، ولكنه يعتقد بأن أهميته لا تقتصر على ذلك ، ويقول :

> أحد أهم سمات حلم «إبني قصير النظر» هي الطريقة التي ينتج فيها الصلة بين المعاني السياسية والجنسية . يوفر حلم فرويد حول الملاذ الآمن ، وبوضوح ، أثرا إيجابيا لصالح الصهيونية . غير أن الصهيونية بالنسبة إلى فرويد ، كما هي حقا بالنسبة إلى هرتسل ، ليست مجرد برنامج سياسي . بل ولم تكن بديلا للانصهار في الثقافة الأوروبية الغربية ، وإنما تحقيق لمشروع الانصهار . فالانصهار بالنسبة إلى هؤلاء اليهود كان مشروعا جنسيا ومشروعا عاما ، مشروعا للتغلب على الخصائص السياسية والثقافية التي اختص بها الذكور اليهود ووسمتهم بأنهم «جنس ثالث» غريب في عالمهم . فقد كانت الصهيونية بالنسبة إلى فرويد . . . عودة إلى «فلستين» ، وليس إلى فلسطين[١٢٧] .

وبهدوء أكثر ، يجادل بويارين في أن اللاسامية الحديثة ، إذا ما قيست بمعيار النوع الاجتماعي ، فهي قد قامت بتركيب اليهودي الذكر على أنه أنثوي ، إنسان ذو رجوله ناقصة . وهذه الرجولة الناقصة هي التي حالت دون الاندماج التام (وفقا لهذا المنطق ، يمكن اعتبار الانصهار أو التحرر مجرد اختلافات لفظية) في المجتمع المسيحي الأبيض والقبول به ، والذي

يمكن أن يكون أعضاؤه ألمانا/ آريين، إنكليزا، يونانيين قدماء أو رومانيين. هذا هو الذي راود برجوازيي فيينا اليهود بشكل خاص، الذين كانت مسألة تقمصهم ذكورة أنثوية مفترضة قد بلغت مستوى خطيرا. فقد كانت الصهيونية تعني لفرويد وهرتسل وسيلة «لاستعادة» الذكورة التامة، التي دمرتها سنوات طويلة من حياة الغيتو الفاسدة والمنحطة، والحضور غير المحتمل ليهود شرق أوروبا[١٢٨]. لم يكن بويارين هو أول من اكتشف اغتراب هرتسل عن اليهود وعن نفسه كيهودي، ولا ساميته الواضحة[١٢٩]. ففي إحدى المراسلات مع هرتسل (مشار إليها أعلاه) أصدر معاصره آرثر شنيتزلر تعليقات يستنكر فيها الطريقة التي صور فيها اليهود في «الغيتو الجديد». بل إن شنيتزلر احتفظ لكتابه «الطريق إلى الهواء الطلق» الصادر العام ١٩٠٩، بملاحظة أكثر إيذاء بفعل أنها تتضمن اعتراف أحد الشخصيات: « لقد نجحت في التعرف حتى الآن على لا سامي حقيقي واحد فقط. وأخشى الاعتراف بأنه كان زعيما صهيونيا معروفا» [١٣٠].

يتمتع رأي بويارين بالأهمية من حيث أنه يضع إصبعه على استمرارية حياة هرتسل ونشاطاته الأدبية والسياسية، بدلا من الإدعاء بتوقف اعتناقه للصهيونية. تتألف هذه الاستمرارية الخفية من حاجته الملحة لإثبات ذكوريته وجعلها كاملة من أجل أن يتمكن بنفسه، وبالتالي كل اليهود الذين سدوا عليه الطريق كجماعة بواسطة أنثويتهم الشتاتية العنيدة، من أن يتقبلهم الرجال المسيحيون البيض كمتساوين معهم. هذا لا يعني أن اعترافه – مثل لازار- بقيام غيتو جديد، لم يكن تطورا مهما. بل يدل ذلك على أن كل أفكاره الخاصة بالمسألة اليهودية والسياسات الأخرى- اعتناق المسيحية، الاشتراكية والصهيونية، التبارز أو الاستعمار- كانت جميعها مسكونة بذلك الهاجس، الذي كانت إحدى سماته المركزية تغليب الشكل على المحتوى، على الأثر الحيوي لمبادئ التصرف العنيف ذاته، بصفته تعبيرا عن الذكورية على حساب الغرض. فبينما كانت الفوضوية بالنسبة إلى لازار رؤية عالمية، كتب هرتسل في مقالته الرائعة (٢٩ نيسان١٨٩٢) حول محاكمة الفوضوي الفرنسي رافاشول: « القاتل العادي يندفع نحو المبغى مع غنيمته، أما رافاشول، فقد اكتشف شهوة أخرى: إنها شهوة الفكرة العظيمة والشهادة»[١٣١].

كانت «الغيتو الجديد» قد حددت بداية توجه هرتسل نحو الصهيونية التي بلغت ذروتها، باللغة الأدبية على الأقل، في «الأرض القديمة الجديدة». كان ذلك نوعا من التعويض لما تلقاه

هرتسل من إذلال في مبارزاته الماضية، وإشارة جمالية يمكن لليهود أن يتعلموا منها كيف يموتون بشكل رجولي ومشرف في المبارزات، ويتم بالتالي القبول بهم كرجال بيض لائقين. لقد تم توثيق انجذاب هرتسل الذي لا يشبع للمبارزة خلال أيام دراسته في فيينا. كان عضوا في أخوية ألبا للقوميين المتطرفين المبارزين، والتي طرد منها بسبب تنامي اللاسامية في الأخوية. غير أن السبب يمكن أن يكون أيضا هو تحاشيه مبارزة معينة بأسلوب غير مشرف له، وهو ما يشبه ما حدث لصموئيل حين تجاهل التحدي الذي قام به شرام.[١٣٢] يلقي اعتراف هرتسل عن أيام شبابه ضوءا كاشفا: «الشعور الخاص بالعجز، الضمير المهان بسبب الشعور بالعجز! أيها الخصي، فلتبتعد!»[١٣٣]. أدى كل ذلك إلى القرار الملائم الوحيد الذي كان هرتسل قادرا على العثور عليه من أجل تحطيم جدران «الغيتو الجديد»: مبارزة غير ذات معنى، حتى في الحدود الذكورية الضيقة لمنطق المبارزة. يمكن الآن العودة إلى الملاحظة المثيرة الخاصة، التي تم بها افتتاح هذا الفصل. ففي قوله «في هذه المسرحية بالذات، أرغب في إخفاء أعضائي الجنسية أكثر من أي وقت آخر»[١٣٤]، كان هرتسل يتطلع للحصول ولو بطريقة أدبية، على تلك الندبة التي يصاب بها المرء في مبارزة، فتشكل أيضا علامة ذكورة منقوشة في الجسد، والتي يمكن لها أن تمحو ندبة الختان.

كانت المرحلة الأخيرة من تحول هرتسل إلى الصهيونية وتحوله إلى مستوطن سيد، والتي سوف أتحدث عن تعبيراتها الأدبية في خاتمة هذا الفصل، هي مرحلة مشروعه الخاص بجعل اليهود مقبولين كرجال غربيين، وذلك باستعمار أرض لدولة يهودية في الشرق. يعبر بوياريين عن ذلك بتمكن فيقول: «تمخض علاجه الأخير عن نقش ذكوريته على جسد فلسطين وجسد الفلسطينيين»[١٣٥].

الاستعمار الطوباوي للمستوطن

> «يجب علينا، نحن أنفسنا، خلق كل الوسائل التي نحتاج إليها. مثل روبنسون كروزو في جزيرته– أنتم أيها القراء، ستفهمون هذه الإشارة بالتأكيد. في الأيام القادمة ستكون قصة نمو الصهيونية مثل رواية خيالية رائعة. (**هرتسل في مقابلة مع مجلة الصهيونية اللندنية، إسرائيل الفتية، تموز١٨٩٨**)

تبدأ رواية «الأرض القديمة الجديدة» في فيينا اليهودية في نهاية القرن. الدكتور فريدريخ لوينبيرغ شاب مهني جيد الثقافة، غير موظف على نحو دائم ولا يتوقع ذلك قريبا، يقضي معظم وقته في أحد مقاهي فيينا. تتركز حياته على أمل غير مضمون في الزواج من إيرنيستين لوفلر، حب حياته وابنة المالك الثري لشركة لوفلر وشركاه. إنه محطم بسبب إعلان خطوبة إيرنيستين على رجل آخر. وبينما هو على وشك التفكير في الأسوأ، يتذكر فريدريخ إعلانا غريبا أعطاه إياه صديقه شيفمان وهو في المقهى: «مطلوب، شاب متعلم، يائس، على استعداد لخوض آخر تجربة في حياته. يقدم الطلب إلى: «ن. و. أحد، هذا المكتب». يجيب لوينبيرغ، ويذهب إلى مقابلة الشخص الضخم المؤثر «أدالبيت كونيغهوف، ضابط ملكي بروسي ونبيل ألماني مسيحي».

كونيغهوف هو الأرستقراطي البروسي الذي سوف يتقبل يهود الأراضي المقدسة كرجال طبيعيين بعد أن كان جده الأدبي، الكونت فون شرام قد رفض أجدادهم الشتاتيين. -حتى ذلك الذي كان قد تحداه للمبارزة- في «الغيتو الجديد». كان كونيغهوف قد زار مستعمرة استيطانية أخرى هي أميركا وجمع فيها ثروة طائلة، وغير إسمه إلى كينغزكورت في السياق. وبما أن زوجته الشابة لم تكن وفية له، قرر كينغزكورت الانسحاب بعيدا عن البشر إلى جزيرة في المحيط الهادي. وبما أن شركته الوحيدة تتألف من خادمين فقط- أحدهما زنجي أخرس والآخر تاهيتي- لا يوفران أي عزاء إنساني حقيقي لرجل ينتمي لمثل سلالته المتحضرة- يبحث كينغزكورت عن صحبة شاب يلزم نفسه بأن يكون طوع أمره ويعيش من بعده. قبل مغادرة فيينا نهائيا، يعطي لوينبيرغ النقود التي يتلقاها من كينغزكورت إلى عائلة يهودية معدمة مهاجرة من ليتوانيا وفقا لما يوحيه اسم ليتواك. يختفي قبل أن تتمكن عائلة ليتواك وطفليهما، ديفيد ومريم، من اقتناص فرصة لشكره.

وبينما هما على ظهر مركب فاخر، يتوقف المركب بطلب من كينغزكورت في فلسطين، فلا يشاهدان شيئا يترك أثرا دائما في النفس، سوى القمر الذي يشع على القدس. يمر عقدان من الزمن على إقامتهما في الجزيرة. وفي العام ١٩٢٣ يكون كينغزكورت ولوينبيرغ في طريقهما لألقاء نظرة على أوروبا، ويتوقفان في فلسطين ثانية عند ميناء حيفا. يتم التعرف إليهما فورا بفعل الصدفة المحضة من قبل ديفيد ليتواك، ذلك الولد الليتواني الذي ساعد لوينبيرغ عائلته بسخاء في فيينا قبل عشرين عاما. تشكل الحفاوة الملكية التي قدمها ديفيد ليتواك وأصدقاؤه إلى كينغزكورت ولوينبيرغ، الصيغة الأدبية التي يختار هرتسل أن يصف بها التحول العظيم

الذي حل على حياة اليهود وفلسطين خلال عقدين، والفضل يعود في ذلك للاستعمار الصهيوني للأرض. ففي قلب المشروع، تنتصب الجمعية الجديدة على شكل منظمة مظلة شهدت خروج اليهود من أوروبا واستعمارها لفلسطين، إضافة إلى إدارتها الحالية للبلاد. تتم خطبة لوينبيرغ ومريم ليتواك بدون ضجيج عند نهاية الرواية، بينما تكون أم مريم على فراش الموت. كذلك يوافق كينغزكورت على البقاء في فلسطين، حيث لم يستطع مقاومة افتتانه بطفل ديفيد ليتواك ، فريتزشين الصغير.

أعتقد أن «الأرض القديمة الجديدة» لم تكن مجرد رواية طوباوية، على النحو الذي وصفها به العديد من النقاد المادحين والذامين لها[١٣٦]، إنما هي رواية استعمارية طوباوية. وبشكل أعم، أعتقد أن مثل هذا التفسير يطرح إمكانية أن يكون الاستعمار محتمل الوجود دائما في الأدب الطوباوي، وإن يكن هذا لا يعني أن كل نص طوباوي هو استعماري بالضرورة.

فمثل هذا الاحتمال يظهر واضحا إذا كان الاتجاه لقراءة اليوتوبيا قراءة زمنية على نحو حصري في سياق إدراك معين لتداعياتها المكانية. فكما تقول المس أديلا كويستد وهي في حالة تأمل في رواية أي. م. فورستر «الطريق إلى الهند»، بينما يتم انتزاع أشواك الصبار من جلدها: « في المكان، تلمسك الأشياء، في الزمان، تبتعد الأشياء»[١٣٧]. إن أهمية البعد المكاني بالنسبة إلى قراءة الأدب لا تقتصر على الأدب الطوباوي. سأذكر مثلا واحدا مهما في هذا المجال، وهو يتضح في إصرار إدوارد سعيد على قراءة «مانسفيلد بارك»، ليس فقط من زاوية البلدان الهادئة إلى الجنوب من إنكلترا، وإنما كذلك من أنتيغوا، التي كانت عمالة العبيد فيها هي التي تمد مانسفيلد بارك بأسباب الحياة[١٣٨]. تحتوي « الأرض القديمة الجديدة» ليس فقط على الحركة في الزمان - من الأرض التوراتية القديمة إلى تجديدها المزعوم، ومن أوائل ١٩٠٠ إلى ١٩٢٠ - وإنما كذلك على الحركة من أوروبا إلى فلسطين: تماما مثل أسطورة الخروج حيث لا يتم المرور فقط من الأسر إلى الحرية، وإنما كذلك من مصر إلى كنعان. فالنقطة الجديرة هنا هي التبادل التحفيزي بين بيري أندرسون وفريدريك جيمسون، وهو ما سألتفت نحوه الآن.[١٣٩] يتركز التبادل هنا على إمكانية وأفضلية الطاقات الطوباوية كسياسات تقدمية ممكنة، وفيما إذا كان الإطلاق الأدبي لهذه الطاقات يؤدي إلى أزمنة من الهدوء قبل وقوع إنفجارات ثورية، أو إلى «الدوامات الثورية ذاتها» أو إلى كليهما. بقدر تعلق الأمر بهذه المناقشة، فالمسألة المهمة ليست السياسات ذاتها، إنما هي فقط أن التبادل يبدو وكأنه قد تعزز بفرضية أن البعد الوحيد الذي له قيمة هو المؤقت. هكذا يذكر أندرسون صيغة جيمسون:

«تتطلب علوم الوجود الخاصة بالحاضر آثاريات المستقبل، وليس تكهنات الماضي» [١٤٠]، ويضع عنوانا لجوابه هو «نهر الزمن». من بين الأعمال الكثيرة التي تم ذكرها، هناك «النظر إلى الخلف» (١٨٨٨) لإدوارد بيلامي، و«فرايلاند» (١٨٩٠) لثيودور هيرتزكا. يتركز اهتمام أندرسون على حقيقة أن هذه الأعمال قد ألفت خلال فترة من الهدوء النسبي الذي سبق العقدين الأولين من القرن العشرين، وأن ذلك، ولذلك، يدعم العلاقة المتبادلة التي يحددها جيمسون، رغم أنه يشكك في المصداقية الشاملة للعلاقة المتبادلة[١٤١]. مع ذلك، فإن أعمال بيلامي والطوباوية الأميركية، على الرغم من كونها اجتماعية على نحو تقدمي، فلا يمكن تبرئتها من الاندفاعة المكانية لاستعمار غرب القارة وكل ما نجم عن ذلك. كذلك كان يظن بأن يوتوبيا هيرتزكا كانت في قلب محاولة بناء الإمبراطورية الألمانية. كما لا يمكن تبرئة كتابة «فرايلاند» من ذلك التوجه. فهي وإن تكن تقدمية، فإن المجتمع الطوباوي المتخيل في فرايلاند الكتاب وفرايلاند المكان، من المفترض أن يتحقق ليس فقط في المستقبل، وإنما في إفريقيا المستعمرة. وبكلمات أخرى، لا يتطلب الخيال الطوباوي فقط الوقت الذي سيوجد فيه المجتمع الإنساني الأفضل، وإنما يتطلب أيضا مكانا يكون قد تم تعريفه على نحو كاف بأنه بكر وغير مركب- فارغ، في الحالة الصهيونية- لكي يتم تركيبه من الصفر.

بدأ هرتسل في وضع فكرة روايته في صيف العام ١٨٩٩، ويقرر وهو يتنقل في وسط أوروبا في الثلاثين من آب أن يطلق عليها عنوان «الأرض القديمة الجديدة»، وذلك بوحي من كنيسة براغ الرئيسة « الكنيسة القديمة الجديدة». تم إنجاز الكتاب في الثلاثين من نيسان ١٩٠٢، ونشرته مطبعة «لايبزيغ بريس هيرمان، سيمان، ناخفولغر» في نهاية أيلول من العام ذاته. صدرت الرواية بالإنكليزية لأول مرة على شكل حلقات في مجلة صهيونية شهرية أميركية اسمها «المكابي» بدءا من تشرين الأول ١٩٠٢ [١٤٢]. أوضح هرتسل فورا أن كتابه طوباوي بمعنى ضيق فقط، وذلك في ملاحظة مرفقة بالنسخة التي أعطاها إلى اللورد روتشيلد: « سيكون هناك بالطبع، أناس أغبياء سوف يعلنون، لأنني اخترت شكل اليوتوبيا الذي استعمله أفلاطون وتوماس مور، بأن «القضية» طوباوية. لا أخشى مثل سوء الفهم هذا من جانبكم»[١٤٣]. أتفق جزئيا فقط مع المستشرق النمساوي، ل. م. س. فان دير هوفن ليونارد، وكذلك مع محمد علي خالدي، على أن هرتسل كتب «الأرض القديمة الجديدة» من أجل العالم بدرجة رئيسة، وليس من أجل الصهيونيين أنفسهم. وذلك لأن لها أغراضا دعائية. فقد أراد هرتسل أن يكسب رأي غير اليهود إلى جانب الصهيونية[١٤٤]. ومن الصعب

كما أعتقد، افتراض أن هرتسل كان فقط تكتيكيا ودعائيا، لأن كسب موافقة الأوروبيين المسيحيين، وبخاصة الألمان منهم كما بينت سابقا، هي الموافقة الوحيدة التي كانت تعنيه حقا. فحين يبين م. ع. خالدي أن الثيمة الرئيسة في الرواية هي جعل كينغزكورت، ذلك الأرستقراطي البروسي الذي لا يمكن تبرئته من الميول اللاسامية، أن يتقبل تلك الجنة المخلوقة حديثا، بل ويقرر البقاء فيها، فهو مصيب تماما في ذلك[١٤٥]، باستثناء، أن هرتسل، كما أعتقد، لم يكن يفكر بطريقة دعائية فقط. فإيمانه بأن التمكن من إقامة مشروع استعماري ناجح في الشرق، على غرار المشاريع الأوروبية، هو الطريق الأمثل للانتماء إلى الغرب، هو إيمان صادق. فالحاجة إلى هذا الانتماء، الذي تم التعبير عنه سابقا بالمبارزة والموت الشريف، كان أساسيا بالنسبة إلى هرتسل إلى درجة لا تسمح بوصف ما فعله بمجرد عملية تسويق تكتيكي. فهو قد توجه بعمله للأوروبيين المسيحيين بالتأكيد، لأنه كان يحتاج منهم، من كينغزكورت، القبول والموافقة.

هناك نقطة أخرى ذات علاقة، وهي مهمة جدا أيضا. يؤكد شلومو أفنيري، وهو ممثل مرموق للموقف الصهيوني مع طلاء من الليبرالية، ليس فقط على القلق الذي انتاب هرتسل حول الطبيعة الطوباوية «للأرض القديمة الجديدة»، بل يقول بأن الرواية تؤكد على «الطبيعة التسامحية والعالمية» لمؤلفها، وأن ذلك هو «سمة خاصة بثقافته الخاصة بوسط أوروبا، وبرؤيته المعصومة من الخطأ إزاء الحقوق المدنية في ما يتعلق بالعرب الفلسطينيين». ويستفرد أفنيري قائلا بأن هرتسل لم يتوقع أن يقاوم العرب المحليون المشروع الصهيوني كحركة وطنية [١٤٦]. ومع ذلك، يلاحظ م.ع. خالدي أن التمييز بين الاعتراف بما هو مدني وما هو قومي للسكان المحليين يتجاهل حقيقة أن «الأرض القديمة الجديدة» لا توضح ما الذي حل بالسكان الذين كانوا في مطلع القرن يشكلون الأغلبية في فلسطين[١٤٧]. فالإدعاء بأن الكتاب من صنع الخيال لا يشكل تفسيرا كافيا لحقيقة أنه بين عامي ١٩٠٣ و ١٩٢٣، يختفي عرب فلسطين من الكتاب، وبخاصة في ضوء إصرار هرتسل وأتباعه على الرؤية الواقعية للرواية. فاختفاء العرب في الرواية، مع استثناءات قليلة مثل التصوير الاستشراقي للرمز العربي، رشيد بيك، هي نقطة محورية في فضح الخيال الأدبي والسياسي للمستوطن السيد عند نهاية القرن.

هناك أهمية فائقة لما كان هرتسل يفعله ويكتبه أثناء كتابته المتقطعة للأرض القديمة الجديدة. هناك أولا ما لم يعبر هرتسل عنه علنا، وإنما لوحظ وجوده خلال القراءة المتأنية التي قامت بها فان ديرهوفن لينهارد ليوميات هرتسل. تلاحظ أن « الأراضي كأملاك قائمة. . . ستتم

مصادرتها بلطف، ويحظر إعادة بيعها لاحقا لملاكها الأصليين، ويجب بقاء جميع الأملاك غير المنقولة في أيد يهودية. أما السكان الفقراء، فيتم إخراجهم إلى ما وراء الحدود بطريقة سرية، بعد أن يكونوا قد خلصوا البلاد لمصلحة اليهود من أي حيوانات برية كالأفاعي. وسيتم حرمان هؤلاء السكان من أي عمل في أرض أجدادهم»[١٤٨] . كما إن هناك الإسهام الذي نادرا ما تمت ملاحظته سابقا (وهو واحد من كثير) من قبل الباحث المرموق في الصهيونية المبكرة، أدولف بوم، الذي نشر وثيقة مهمة كان قد عثر عليها في أرشيف هرتسل في فيينا. كانت هذه الوثيقة مسودة لاتفاق سعى هرتسل دون كلل للتوصل إليه- والذي لم يتبلور أبدا، بين المنظمة الصهيونية العالمية وحكومة عبد الحميد الثاني العثمانية بخصوص «الإمتيازات، والحقوق، والمسؤوليات القانونية والواجبات المترتبة على «الشركة اليهودية العثمانية للأراضي» من أجل استيطان فلسطين وسورية». قام وليد خالدي بدراسة هذه الوثيقة وقدم ترجمة إنكليزية لها[١٤٩] .

على الرغم من أن الوثيقة لا تحمل تاريخا ولا توقيعا، يعتقد خالدي، استنادا إلى بوم، بأنها قد كتبت كمسودة خلال المفاوضات مع العثمانيين- و كتابة رواية الأرض القديمة الجديدة أيضا- في الفترة الواقعة بين صيف ١٩٠١ وأوائل ١٩٠٢ . ويؤكد بأنها كتبت من قبل هرتسل وصديقه الحميم، المستشرق اليهودي الهنغاري أرمينيوس فامبيري، الذي كانت له صلات مهمة ببلاط عبد الحميد. تكمن أهمية هذه الوثيقة في أنها تفصح عن رؤية هرتسل غير العامة، ولذلك فهي تشكل تكملة لتلك الإنجازات العامة مثل « دولة اليهود» (١٨٩٦)، وبرنامج بازل (١٨٩٧)، والأرض القديمة الجديدة. إن ما كان يشغل بال هرتسل في ذلك الحين، وفقا لبوم، هو « الشكل الذي أعطت بموجبه حكومات الإنكليز، وكذلك النمساويون في الماضي للشركات الخاصة (مثل شركة الهند الشرقية) حقوقا في الأراضي المستولى عليها حديثا[١٥٠] ».

كان الإتفاق المقترح يتضمن منح فلسطين وسورية للشركة اليهودية العثمانية للأراضي بصفة «أراضي امتياز» حيث يحق للشركة أن تتصرف فيها، وفقا لحدود معينة، كما تشاء تقريبا. ولأجل هذه المناقشة، فإن المادة الثالثة وثيقة الصلة، من حيث أنها تنص على منح الشركة اليهودية العثمانية للأراضي حرية كاملة في نقل السكان المحليين من فلسطين إلى أماكن أخرى في ولايات ومناطق أخرى من الأراضي العثمانية، تقوم الشركة بالحصول عليها، وأن ذلك سيترافق مع تعويض مالي للسكان المحليين المنقولين[١٥١] . والأكثر من ذلك، هو عرض هرتسل

للإمبراطورية العثمانية مقابل ما سبق، بتخليصها من ديونها المرهقة المترتبة عليها للدائنين الأوروبيين، والتي دفعتها إلى إعلان الإفلاس في سبعينيات القرن التاسع عشر.

يمكننا الآن الانضمام إلى ديفيد ليتواك واصدقائه وهم يصطحبون كينغزكورت ولوينبيرغ إلى تجمع انتخابي في أكثر المستوطنات نجاحا، والتي أقامتها «الجمعية الجديدة»، نيدوروف (القرية الجديدة- يجب ان نتذكر أن هذه الجمعية الطوباوية على مستوى رفيع من التحضر، فسكانها يتكلمون اللغة الألمانية)، التي تقع إلى الشمال قليلا من بحيرة طبريا. تشكل الانتخابات القادمة في الجمعية الجديدة حربا ضروسا بين حزب الحاخام غايير، الذي كان في السابق مناهضا للصهيونية، ولكنه الآن يقود توجها يطالب بعدم قبول غير يهود في عضوية الجمعية الجديدة، وحزب ديفيد ليتواك، المنزعج من فكرة أن شيئا مخالفا لروح وتاريخ الجمعية الجديدة مثل أيديولوجية غايير، يمكن أن ينجح. ولاختصار التوتر الذي لا يطاق، ينتهي الأمر بفوز حزب ديفيد ليتواك، ويتم انتخابه رئيسا للجمعية الجديدة.

يلقي ديفيد ليتواك خلال الاجتماع محاضرة يبرر فيها موقفه بتقديم عرض تاريخي لليوتوبيا التقدمية التي تشكل قرية نيدوروف نموذجا لها [١٥٢]. ما يلفت الانتباه في هذه المحاضرة هو أولا، عدم الإشارة مطلقا للمواطنين العرب. فإذ يتحدث ليتواك بشكل رئيس عن الاستمرارية في سلسلة التقدم التعاوني، يواصل القول: «كيف تمكنا من تحقيق نتائج لم يتمكن أحد هنا من تحقيقها سابقا؟ لا أحد، ما أريد أن أقوله هو، لا أحد، إلا المزارعين الألمان البروتستانت الذين قاموا بتأسيس عدة مستعمرات في هذه البلاد خلال نهاية القرن الماضي». لا يوجد أي أثر للفلاحين العرب حتى ولو كخلفية متخلفة لكي يتم تعظيم الإنجاز الصهيوني مقارنة بها. ويستمر ليتواك قائلا: «لا تتخيلوا أنني أمزح حين أقول أن نيودورف قد أقيمت ليس في فلسطين، وإنما في مكان آخر. لقد بنيت في إنكلترا، في أميركا، في فرنسا، في ألمانيا. تطورت من خلال التجارب والكتب والأحلام» [١٥٣]. في بقية محاضرته، يذكر ليتواك روايات كان هرتسل يحتفظ بنسخ منها، مثل «فرايلاند» لهيرتزكا (١٨٩٠)، و«النظر إلى الخلف» لبيلامي (١٨٨٨) [١٥٤]. كما يعدد مفاصل مهمة من تاريخ العمل التعاوني، مثل مجتمع «رالاحين» في أرلندة خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر ورواد روتشايلد في لانكشاير في أربعينيات القرن التاسع عشر، والنساجين الذين وضعوا أساس التعاونيات الاستهلاكية التي تنتشر في المجتمع الجديد للأرض القديمة الجديدة. [١٥٥]

ويمكن الافتراض أيضا، وذلك بفضل ملاحظة قالها صبي يدعى جاكوب إلى ليتواك،

أن مكتبة نيودورف تضم كتابا عن تاريخ رواد روشديل، وأن الرسالة العلمية التي قرأها هرتسل كانت لهولي أوك الذي أصبح شخصية مهمة في تاريخ اليوتوبيا الأميركية[١٥٦].

يبدو واضحا مدى انغمار هرتسل ومخيلته في العالم الأوروبي المعقد بما يتضمنه من تقدم وعلوم واستعمار. تشكل الزيارة الى مختبر البروفسور شتاينك، الشهير عالميا، مثلا على ذلك. فردا على سؤال من قبل لوينبيرغ عن العمل الذي يقوم به، يعلق الراوي بأن «عيون العالم أصبحت حالمة» ويجيب: «افتتاح إفريقيا». وحين يكرر كينغزكورت الحائر سؤاله، يشرح العالم بأن ذلك يتعلق بايجاد دواء للملاريا، ويقول: «قضينا على الملاريا هنا في فلسطين، بفضل تجفيف المستنقعات، وشق القنوات، وزراعة غابات اليوكاليبتوس. ولكن الوضع مختلف في إفريقيا. لا يمكن اتخاذ نفس الإجراءات فيها لأن المتطلب الرئيس- الهجرة الجماعية- غير موجودة هناك. المستوطن الأبيض يموت في إفريقيا. لا يمكن فتح تلك البلاد للحضارة إلا بعد القضاء على الملاريا. وحينئذ، يمكن توفر مساحات شاسعة من أجل فائض سكان أوروبا. وحينئذ فقط، ستجد جماهير البروليتاريا مخرجا صحيا لها. هل تفهم؟». [١٥٧]

ما تصفه الرواية من تكرار لأحداث الخروج، وخروج اليهود من أوروبا لكي يستعمروا فلسطين، هو وصف مرهق على الرغم من أنه ليس مملا. يقوم جوزيف ليفي، المدير العام لعملية الهجرة الجماعية برواية ما يحدث، وينبعث صوته من غرامافون. تعكس هذه الرواية مدى الأثر المزدوج للموجة الأولى من العولمة الرأسمالية (١٨٧٠-١٩١٤) على خيال هرتسل الأدبي، بكل ما تضمنته من تخيل إمكانية نقل الناس والبضائع عبر الكرة الأرضية بشكل منظم ومنسق، ومركزية التكنولوجيا للإمبراطورية، وبخاصة السكك الحديدية والقطارات المتقدمة في الحالة الألمانية، والإمبريالية التي يمكن فيها رسم المستعمرات على شكل عناوين فوق الخرائط، وتخيلها فارغة من أجل البدء بعالم جديد من الصفر[١٥٨].

تعكس المقدمة التي تؤدي إلى الاجتماع الذي يتم فيه إعادة سرد حكاية الخروج، تجسيدا لنوع الصهيونية التي كانت في وعي هرتسل وكيف ستتحول إلى: نوع من المزيج المؤلف من اللاهوت القومي والاستعمار، على نحو شبيه في بعض تفاصيله التاريخية الخاصة، بأمثلة من مغامرات رجال بيض آخرين في العصر الحديث. يبدأ حفل «سيدر» عيد فصح في فيلا ليتواك على شاطئ بحيرة طبريا. يتشكل «السيدر» من كل ألوان «بينيتون المتحدة» لنهاية القرن. يوجد في الحفل كل من كينغزكورت، القس الروسي من صفورية، الراهب الفرانسيسكاني الذي

جاء من كولون قبل ربع قرن، الأب إغناس الكاهن، المستر هوبكنز- وبالتأكيد، لا يوجد رجل دين عربي، مسلما كان أم مسيحيا، ولا يهوديا. عند انتهاء طقس السيدر، يقترح ديفيد ليتواك أن يستمع الجميع إلى جوزيف ليفي، لكي يتم الوصل بين الخروج القديم والجديد (وضمنيا لنفي كل ما بينهما). يجادل لصالح الاستمرارية باستدعاء المكونات التأسيسية لكل من التكنولوجيا، والاستعمار، والتوجه للشرق، وبلاد خالية من أهلها:

> سوف ننهي عيد الخروج على عادة أجدادنا، ثم نترك العهد الجديد لكي يخبركم كيف ولد. مرة ثانية كانت هناك مصر، ومرة ثانية، كان هناك خروج سعيد- في ظروف القرن العشرين بالطبع، وبمعدات حديثة. لم يكن ممكنا أن يكون غير ذلك. فلا بد من قدوم عصر الآلة أولا. على الأمم العظيمة أن تنضج على النحو الذي يليق بالسياسات الاستعمارية. يجب ان تكون هناك بواخر عظيمة بسرعة ٢٢ عقدة في الساعة لكي تسبق السفن الشراعية. وباختصار، كنا بحاجة لكل مخزون العام ١٩٠٠. كان لا بد من أن نكون رجالا جددا، ونبقى مع ذلك مخلصين لسلالتنا القديمة. وكان لا بد لنا من أن نفوز بتعاطف الأمم الأخرى وحكامها. وإلا كان هذا المشروع كله مستحيلا [١٥٩].

الفصل الثاني

الاستعمار الصهيوني لفلسطين
في السياق المقارن للاستعمار الاستيطاني

- الصليبية حرب لاسترداد الأرض المقدسة من الكفار.
- أية أرض مقدسة؟
- ماذا، الأرض المقدسة- لا يوجد غير واحدة.
- وماذا نريد نحن منها؟
- ماذا، ألا تستطيع أن تفهم؟ إنها في أيدي الكفار، وواجبنا هو تخليصها من أيديهم.
- وكيف تركناهم يستولون عليها؟
- لم نتركهم يستولون عليها. كانت معهم دائما.
- ما هذا يا توم، إذن هي تعود لهم، أليس كذلك؟
- ماذا، بالطبع، من قال غير ذلك؟

أخذت أفكر في الأمر، ولكنني لم أستطع أن أفهم أبدا. قلت:

- هذا صعب علي، توم سوير. لو كان لدي حقل وكان لي، وأراده شخص آخر، فهل يكون من حقه أن.....
- أوه، سحقا! أنت لا تعرف ما يكفي لكي تدخل حين تمطر يا هكفين. إنها ليست حقلا، إنها شيء مختلف. أتفهم، إنها كذلك. هم يملكون الأرض، الأرض فقط، وهذا هو كل ما يملكون، ولكن أهلنا، يهودنا ومسيحيينا، هم الذين جعلوها مقدسة، ولذلك

ليس لهم ما يفعلونه فيها سوى تدنيسها. هذا عار، ويجب أن لا نتحمل ذلك للحظة. يجب علينا الهجوم عليهم وانتزاعها منهم.

- غريب، يبدو لي الأمر مشوشا جدا. الآن، لو كان لدي حقل وجاء شخص آخر...
- ألم أقل لك ليس للأمر علاقة بالزراعة؟ الزراعة عمل، مجرد عمل وضيع. هذا كل ما في الأمر، كل ما يمكن قوله. ولكن هذا شيء أعظم، هذا شيء ديني، مختلف تماما.
- هل هو ديني أن تذهب وتأخذ الأرض من الناس الذين يملكونها؟
- بالتأكيد، هكذا كان الأمر دائما.

(مارك توين، توم سوير في الخارج، ١٨٩٤)[1]

كانوا (عربا يحيطون بالمخيم في فلسطين) يذكرونني كثيرا بالهنود، هؤلاء الناس. كانت عليهم ملابس قليلة، ولكنها كانت غريبة الشكل ومثيرة. كانوا يتصرفون بما لديهم من أشياء تافهة وبهارج بشكل يثير الانتباه حالا. جلسوا صامتين وبصبر لا ينفد، كانوا يراقبون كل حركاتنا بقلة أدب كريهة وبدون أي تأفف، وتلك سمة هندية تماما، وهي تجعل الرجل الأبيض عصبيا وقلقا ووحشيا إلى درجة يريد فيها إبادة كل القبيلة.

(مارك توين، أبرياء في الخارج، ١٨٧٢)[2]

لم يكن اليهود الجدد مألوفين بالنسبة لي (أكثر من النوع القديم)، ربما أقل.

كانوا على العكس تماما، ولكني لم أرهم مطلقا، لم يكن ممكنا رؤيتهم في القدس. كانوا دائما بعيدين. إنهم يتناسلون في الكيبوتسات، في البالماخ، في النقب، وفي الجليل. دائما في مكان آخر. كانوا قساة وشقرا ولطفاء وأقوياء وغير معقدين. كانوا يعملون في الأرض طيلة النهار، ويمارسون في المساء الحب الجامح مع بنات الكيبوتس، وفي وقت متأخر من الليل، يحملون رشاشاتهم وينطلقون لكي يسحقوا الأعداء من الهنود الحمر أو العرب قبل أن يسموا الوقت نهارا.

(عاموس عوز، تخيل الآخر، ١، ١٩٩٣)[3]

. . . . «نبشركم بالحضارة»، قال الغريب وقال:

أنا سيد الوقت، جئت لكي أرث الأرض منكم، فمروا أمامي،
لأحصيكم جثة جثة فوق سطح البحيرة. «أبشركم بالحضارة»،
قال، لتحيا الأناجيل، قال، فمروا ليبقى لي الرب وحدي، فإن
هنودا يموتون خير لسيدنا في العلى من هنود يعيشون. . . . .

(محمود درويش، من قصيدة «خطبة الهندي الأحمر»، ١٩٩٢)[٤]

ماهي الجامعة العبرية؟

باعتراف منه، يبدأ ديفيد مايرز وبطريقة مريبة قراءة مقالة له صدرت عن مؤتمر حول تأسيس الجامعة العبرية في القدس في ١٩٢٤-١٩٢٥. يقدم مايرز فيها موجزا عن قصة تأسيس قد تبدو شبيهة بالجامعة العبرية ولكنها في الحقيقة قصة الجامعة الأميركية في بيروت. ولتوضيح التمرين، يعلق مايرز قائلا: «أعتقد أنه من العدل القول أن الجامعتين كانتا ملوثتين بشبكة معقدة من العلاقات ذات الأعراض الكولونيالية».[٥] ونظرا للثقل الذي تحمله هذه الكلمة المبتدأة بحرف ك، يواصل مايرز شرح ما يعنيه- وما لا يعنيه- بالكولونيالية. فالذي يعنيه هو نوع من العلاقات الكولونيالية بين الأوروبيين و(أقل بشكل ما) الأميركيين من ممولي وحكام الجامعة باعتبارها مركزا ميتروبوليتانيا سعى إلى جعل أفضلياته ومدركاته هي التي تسود، واليهود المقيمين في فلسطين الذين كانوا هم الذين يقومون بإنشاء الجامعة من الناحية الفعلية، باعتبار أنهم هم المستعمَرون. ويقول أيضا بشكل واضح: «إن ما يشغل بالي هنا ليس طبيعة العلاقات بين المستوطنين اليهود والسكان العرب في فلسطين الانتدابية»[٦].

تشكل كلمة مايرز مدخلا مناسبا للعبور إلى صرح المشروع الصهيوني الإسرائيلي في فلسطين والكشف عن تاريخه في سياق المضمون المقارن للاستيطان القومي أو الاستعماري. يفضل هو أن لا يشغل نفسه بالعلاقة بين المستوطنين اليهود والمواطنين العرب، ولكننا إذا ما فعلنا ذلك بدقة، فإن المقارنة بين الجامعتين سوف تكشف عن اختلاف شديد بين ما يمكن وصفه بمشروعين استعماريين رئيسين، هما الاستعماري الميتروبوليتاني، والاستعماري الاستيطاني (هناك تقسيمات فرعية أكثر دقة سوف أعود إليها). فقد تأسست الجامعة الأميركية في بيروت

وتمت إدارتها من قبل مبشرين لم يسعوا لخلق وطن قومي لأنفسهم في لبنان وسورية، وكان الغرض من إقامة المؤسسة- مهما كان الغرض استعماريا- هو تعليم السكان المحليين. أما الجامعة العبرية، فقد أقامها مستوطنون سعوا إلى استعمار فلسطين وتحويلها إلى وطن قومي لهم، وكان الغرض من المؤسسة هو تعليم جماعة المستوطنين الموجودين والمستقبليين، والعمل ضمنيا على إقصاء السكان المحليين الأصليين عنها.

فالمسألة هنا هي عدم السعي لإيجاد تراتبية قيمية لبيان أن الاستعمار الميتروبوليتاني أفضل من الاستعمار الاستيطاني (رغم أنني أعتقد أن ذلك صحيح من زاوية الخاضعين للاستعمار، وأنه إذا كان الأول خبرا سيئا، فإن الثاني خبر شديد السوء). فغرضي هنا هو الاستفادة من العرض الماكر الذي قدمه مايرز، الذي تحاشى فيه التطرق إلى صلب الموضوع، ولأجل البدء بمناقشة الصهيونية بالمقارنة مع حالات أخرى من الاستيطان القومي كطريقة رئيسة لاستيعاب ذلك. ولأجل استباق ما سيلزمنا لاحقا من تصنيف ومصطلحات، فإن الجامعة العبرية كانت منذ بدايتها مستعمرة استيطانية خالصة، بالمعنى البنيوي أكثر من المعنى الحرفي. وقد تغلب هذا المعنى البنيوي على نوايا وسياسات مؤسسيها كأفراد، مثل رئيسها الأميركي اليهودي، يهودا ماغنيس. فقد كان، ويدا بيد مع حنة أريندت، كما رأينا ذلك في الفصل الأول، أحد أهم دعاة إقامة دولة ثنائية القومية في فلسطين، وواصل بإصرار متابعة ذلك الهدف إلى حين اندلاع حرب ١٩٤٨. غير أن الجامعة التي ساهم في بنائها وتطويرها أصبحت من حيث المبدأ تشبه الكيبوتس والمنظمة المؤسسة للصهيونية العمالية، الهستدروت: مؤسسات تعمل على تلبية متطلبات تشكيل مستعمرة استيطانية- خالصة لأجل أن تتحول مع الوقت إلى دولة قومية استيطانية. إن هذه الدولة- المقامة حصرا على يد المستوطنين الموجودين واللاحقين ومن أجلهم- قد عملت بفضل القوانين التي سنتها وممارسات المؤسسات التي أقامتها، على إدامة أصولها التأسيسية كمستعمرة استيطانية خالصة.

هناك ثلاث مهمات لهذا الفصل. الأولى هي تقديم الدراسات الآخذة في التبرعم كحقل خاص بما يمكن تسميته بالدراسات المقارنة حول الاستعمار الاستيطاني، وما يرافقها حول ظاهرة الاستعمار الاستيطاني منذ العام ١٥٠٠ (وبخاصة منذ ١٥٨٠) فصاعدا. أما الثانية فهي شرح أسباب وكيف أن الاستعمار الاستيطاني (أو القومي) هو أفضل إطار لفهم الاستعمار الصهيوني لفلسطين وإقامة دولة إسرائيل، وتاريخ وطبيعة هذه الدولة. وثالثتها، وإذا ما استخدمت المصطلحات الماركسية على نحو فضفاض، فإن معظم الأعمال في مجال

الاستعمار الاستيطاني المقارن، تركز على القاعدة المادية (الأرض، العمل، الديمغرافيا، وبعض المؤسسات). سوف أبين، ليس فقط في هذا الفصل وإنما على امتداد الكتاب، أن منهج الاستيطان المقارب، مفيد في التعامل مع البنى الفوقية (الإيديولوجيا، المعرفة البحثية، الأدب الحديث، والكتاب المقدس). وبكلمات أخرى، سوف أبين أن البنى الفوقية الصهيونية الإسرائيلية، رغم أن لها خصائصها المميزة، فهي تبقى مجتمعا استيطانيا نمطيا، وقابلا للمقارنة مع المجتمعات الاستيطانية الأخرى.

أخلص بعد ذلك إلى قراءة دقيقة لنص مثير كتبه أحد المعاصرين، هو حاييم أرلوزوروف، الذي كان سياسيا بارزا وتمتع ببراعة ثقافية ملفتة. فقد عبرت مقالة أرلوزوروف، بفعل خصوصيتها الخاصة، عن إدراك كاتبها أن مضمونه هو مضمون المستوطنين البيض، وأن أفضل الطرق للإمساك بماهيته، هو مقارنته بحالات أخرى من الاستيطان الأبيض.

الدراسة المقارنة للمجتمعات الاستيطانية

إن الوعي البحثي بالاستعمار الاستيطاني كظاهرة خاصة حديث نسبيا. والمقصود بالخاصة هو أن الاستعمار الاستيطاني يختلف عن الاستعمار الميتروبوليتاني، وأن الأشكال المختلفة للاستعمار الكولونيالي منذ العام ١٥٠٠ فصاعدا- وبخاصة منذ العام ١٥٨٠- لديها ما يكفي من السمات المشتركة لكي تشكل حقلا خاصا قابلا للمقارنة. من الواجب الأخلاقي بالطبع، أن لا يفقد المرء رؤية حقيقة أن السكان الأصليين، من أميركيين، إلى إيرلنديين، فأفارقة وآسيويين، وصولا إلى الفلسطينيين، الذين أخضعوا لمختلف أشكال الإبادة والعبودية والتجريد من ممتلكاتهم على مدى القرون الخمسة الأخيرة، لم يكونوا بحاجة إلى الوعي البحثي لكي يدركوا هذه المعالم الرهيبة للتاريخ الحديث. سوف أقوم بوضع تسلسل للدراسات المقارنة الخاصة بالمجتمعات الاستيطانية، وهي ليست قليلة وذات صلة وثيقة بموضوع هذا الكتاب. تتضمن السلسلة الواضحة والمعلنة ذاتيا كلا من د. ك. فيلدهاوس (عالمي)، جورج م. فريدريكسون (الولايات المتحدة وجنوب إفريقيا)، وغيرشون شافير (فلسطين/ إسرائيل). كما ينضاف إلى هذا التسلسل الدقيق كل من ديفيد بروشاسكا (الجزائر) وباتريك وولف (استراليا، الولايات المتحدة والبرازيل). وأختتم بمحاولة قامت بها مؤخرا كل من كارولين إلكينز وسوزان بيديرسون لوضع مفهوم محدد للاستعمار الاستيطاني في القرن العشرين[٧].

تتصف إنجازات الدراسات المقارنة حول الاستعمار الاستيطاني بأنها بحثية وسياسية في آن واحد. فقد أدت العديد من المشاريع الاستيطانية إلى نشوء دول قومية قوية فرضت حكاياتها المهيمنة قوميا ودوليا. لا يقتصر الحقل المقارن فقط على الرفض القاطع لهذه الحكايات من خلال البرهان والتفسير، بل توجد أيضا لغة ترقى إلى بديل تحويلي على نحو تقوم به هذه المجتمعات الاستيطانية برواية حكاياتها بكلماتها. وبذلك يتم نسف ثلاثة أسس لحكايات المستوطنين المهيمنة، وهي: فرادة كل أمة استيطانية، تميز نوايا ووعي المستوطنين كمواطنين سادة، ووجود السكان الأصليين، الذين يتم الزعم بعدم أهميتهم بالنسبة لأشكال ومحددات المجتمعات الاستيطانية.

فلنأخذ الفرادة أولا. فالفكرة هنا لا تعني تسوية الحقل، وإنما إظهار أن المقارنة بين مختلف حالاته ترقى إلى أن الاستعمار الاستيطاني عملية عالمية وليس اصطفافا عشوائيا لظواهر تاريخية منفصلة. وهذا أقرب إلى ما يسميه بينيدكت أندرسون في نص آخر له علاقة قوية بالموضوع بتحولات القومية[8]. فالدراسات المقارنة الخاصة بالأمم الاستيطانية، تنتقص من ادعاءآت الفرادة ليس لأنها تجد أن جميع الأمم الاستيطانية متماثلة، بل إن الكثير من تلك المقارنات تخلص إلى التأكيد على الخصوصية التاريخية، بذات القدر الذي تقول فيه بالتشابه. فالذي يقومون به مع ذلك، هو توفير لغة - مثل النكتة الشعبية عن الزرافة- تتعرف على انحراف مستوطن أبيض، ويذكرها بانحرافات أخرى. هذا صحيح ليس فقط في دراسات مقارنة شاملة (فريديكسون وولف)، وإنما كذلك في تلك التي تختص بدراسة حالة واحدة (بروشاسكا وشافير).

لا يتجاهل الكتاب المتخصصون في مجال الاستعمار الاستيطاني المقارن المذكورون هنا نوايا المستوطنين، ولا يقولون بأن النوايا ليست مهمة. ففي كتابه القيم حول الولايات المتحدة وجنوب إفريقيا، يعزو فريديكسون الكثير من الأهمية إلى حقيقة أن الدافع وراء خلق مستعمرة الكيب في منتصف القرن السابع عشر من قبل شركة الهند الشرقية الهولندية، كان بغرض إقامة محطة تجارية آمنة على الطريق المؤدية إلى المحيط الهندي، بينما كان الغرض من إقامة المستعمرات الإنكليزية في أيرلندا عند نهاية القرن السادس عشر، وكذلك في ما أصبح فيرجينيا ونيو إنجلند في أوائل القرن السابع عشر، هو خلق مستوطنات خالصة بإزاحة السكان المحليين[9]. فالمهم في التحليل المقارن لهذه المجتمعات هو عدم تجاهل نوايا المستعمرين. مع ذلك، فإن التحريات البنيوية بشكل دائب، وذات الطبيعة المادية في معظمها، تؤدي إلى

تشويه النوايا وإلى الانتهاء بالتأكيد على النتائج.

يمكن لمثل هذا التحقيق أن يؤدي مثلا إلى تغيير الطريقة التي ينظر الكثيرون فيها إلى عملية التطهير العرقي التي جرت خلال حرب ١٩٤٨ في فلسطين. فالكثير من الجدل الخاص بهذه الحرب يدور حول هاجس مستبد هو ما إذا كانت هناك خطة إسرائيلية عليا لتطهير فلسطين من الوجود العربي، أي حول نوايا المستوطنين. فعدم وجود مثل هذه النية، من وجهة النظر الإسرائيلية، يعني التمتع بالاستقامة الأخلاقية. وقد يتم التساؤل مع ذلك، فيما إذا كان المنطق البنيوي الكامن في القومية الاستيطانية التي تتضمنها فكرة الدولة القومية يستطيع تفسير عملية التطهير، كما يمكن التساؤل عما إذا كان التطهير كنتيجة (الشيء الوحيد الذي له أهمية لدى الفلسطينيين المحليين) ليس مهما من الناحية التجريبية والأخلاقية مثل التطهير كنية (أو غياب ذلك).

أما الأساس الثالث، وهو الخاص بما إذا كان وجود السكان المحليين له تأثير على كيفية تشكل المجتمعات الاستيطانية، فقد يكون هو الأكثر مدعاة للحيرة، والذي من شأنه أن يفضح الطبيعة الاقصائية أو الانعزالية لليبرالية البيضاء، وربما التعددية الثقافية أيضا. قد تعترف الصيغ الأكثر ليبرالية من حكايات الاستيطان السلطوي أنه عبر الطريق المشرف نحو إقامة الأمة، فإن بعض الأشياء السيئة تحدث ضد السكان المحليين. وقد يصل الأمر بهم إلى إدانة تلك الأفعال واعتبارها غير مقبولة. في الآن ذاته، فإن هذه الحكايات قد تنكر إمكانية أن يكون طرد وتجريد السكان المحليين واستعباد آخرين، جزءا أساسيا من مكونات الأمم الاستيطانية- بل أهم مكون من مكوناتها- بدلا من أن يكون انحرافا أو فسادا خارجيا في شيء هو في الأصل جيد.

إن ما أراه ليس ما إذا كانت الأمم الاستيطانية جيدة أم سيئة، وإنما إلى أي حد يمكن لعملية الإقصاء على أرض الواقع، أن تكون منسجمة مع الأداء السلطوي لذلك الواقع. فالأساس الإقصائي الكامن في هذه الحكايات البيضاء السلطوية، لا يكمن في الإنكار الذي يقوم به المستوطنون السادة لما ارتكبوه بحق أولئك الذين جردوهم من كل ما كانوا يملكون أو استعبدوهم (يتم كثيرا الاحتجاج على مثل هذا الإنكار)، وإنما في إنكارهم بأن التعامل مع الضحايا هو تاريخ حقيقة المستوطنين كجماعات. وباختصار، فإن ما يتم إنكاره هو إلى أي مدى كان فيه عالم غير البيض جزءا أساسيا مما يوصف على أنه تاريخ أوروبي أو غربي.

لا تمثل الدراسات المقارنة للمجتمعات الاستيطانية مشروعا دراسيا ثانويا. وهي لا تسعى إلى إنقاذ أو الدفاع عن الضحايا الذين استلبت حقوقهم على أيدي الاستعمار الاستيطاني، كما

لا تلتزم بمنهاجية ما بعد الاستعمار أو بأي من محدداته. فالموضوع الرئيس لمعظم هذه الأعمال هم المستوطنون أنفسهم، وليس الميتروبول أو السكان المحليين. غير أن هذا الموضوع الرئيس يتم التعامل معه ضمن شروط التعامل الدائب مع السكان الذين جردوا من ممتلكاتهم أو طردوا أو جندوا للعمل. فلا يمكن أن يوجد أي تحليل لتاريخ المؤسسات والإيديولوجيات للمجتمعات الاستيطانية ولا يتضمن هذا التاريخ تاريخ العلاقات بين المستوطن والمحلي. فتاريخ تفوق البيض في عمل فريدريكسون لا يشكل انحرافا داخل التاريخ الأميركي أو الجنوب إفريقي الأوسع. وبطريقة متساوقة تماما، يكون تاريخ التفوق الأبيض هو تاريخ هذه المجتمعات الاستيطانية. وعلى نحو مشابه، لا يمكن وجود تاريخ للملكية الخاصة في عمل فريدريكسون (على النحو الذي عليه الدراسات القانونية والنظرية السياسية) عن أوائل الفترة الإنكليزية الحديثة، ولا يكون هناك في الآن ذاته تاريخ عن نهب الأراضي أولا في إيرلندا ثم في جبال الأبالاش. وعلى نحو مشابه- وسوف أعود لهذا بتفصيل أوسع على امتداد الكتاب- لا يمكن وجود تاريخ للمستوطنات التعاونية ونظريات الاستيطان (أحد الانحرافات في الحكاية الإسرائيلية المسيطرة) بمعزل عن فرع آخر في الحكاية ذاتها، وهو تحديدا «المشكلة العربية»، وذلك لأن ما أدى إلى تشكيل المستوطنات التعاونية ووضع لها النظريات ذات العلاقة والقابلة للتطبيق أكثر من غيرها، كان ما سماه الصهيونيون تحديدا بالمشكلة العربية، أو وجود سكان محليين أخذوا يشكلون من وجهة نظر المستوطن مشكلة. فالعرب (واليهود المزراحي أيضا في أغلب الأحيان) غائبون تماما عن الكيبوتسات، وليس فقط عن مستوطنات ما بعد العام ١٩٦٧ في الأراضي المحتلة. فهذه هي الحقيقة الواحدة الأهم في تاريخ تأسيس الكيبوتسات، وفي ما تجسده كذلك.

تقدم الدراسات التي أشرت إليها سابقا بشكل عام تحليلا للحالات التي تتناولها على أساس وجود خمس مجموعات لموضوعاتها الرئيسة. يمكن وصف المجموعة الأولى بأنها بيئية وجغرافية. فالقضايا المميزة لها تتمثل في واقع أو طاقة الثروة الخاصة بإقليم معين (الحجم، الموارد الطبيعية، كمية الأراضي الصالحة للزراعة وهكذا)، مخططاتها الطوبوغرافية (نسبة سلاسل الجبال التي لا يمكن المرور منها تجاريا مقارنة بالأنهار الرئيسة الصالحة للملاحة والبحيرات). أما المجموعة الثانية، فهي ديمغرافية بالضرورة. وهي تتألف من موضوعات رئيسة مثل وجود فائض سكاني في بلدان المستوطنين الأصلية (مثال الجزر البريطانية في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر)، وتغير الميزان الديمغرافي بين المستوطنين والسكان المحليين. أما المجموعة الثالثة، فهي مركزية وتتمتع في العادة بأهمية كبيرة: الأرض

(الصراع من أجل تملكها)، العمل، التفاعل والمدى الذي يعكسه، والذي يمثل قمة المجهود الفكري لكل من وولف وفريدريكسون (لا عجب في ذلك على ضوء الحالات التي يدرسانها والدولتين الاستيطانيتين اللتين يعيشان ويعملان فيهما، أستراليا للأول والولايات المتحدة للثاني)، وهو ما لم يتم التعامل معه بهذا القدر في أعمال شافير وبروشاسكا. وقد يكون مهما ملاحظة أن هناك شيئا مميزا إيجابيا في الشروحات الخاصة بالعنصر والعنصرية التي تتوفر في حقل الاستعمار الاستيطاني المقارن. فهي تخترق الدائرة المنغلقة على التحليل الثقافي الذي يظل مقتصرا على التقديم والحديث، ولكنه لا يجد فيه ما يقال عن الأسباب التي جعلت العنصر مهما جدا. فالشروحات المنبثقة عن حقل الاستعمار الاستيطاني المقارن، وبالمقارنة، لا تتقبل ببداهة أن يكون للعنصر بعض الحضور الوجودي الذي لا يتطلب تفسيرا. مع إضافة بعد مادي للمناقشة- مثلا، العلاقات بين تشكيلات العمل والإيديولوجيا العنصرية- فإن هذه الشروحات توفر تفسيرا أكثر شمولية وفوارق تفصيلية دقيقة حول العنصر.

أما المجموعة الخامسة والأخيرة، فتتألف من قضايا تمت بصلة للتاريخ السياسي للمثلث القاتل للاستعمار بشكل عام، وللاستعمار الاستيطاني بشكل خاص: إنه مثلث السكان المحليين-المستوطنين- الدولة الاستعمارية الأم (الميتروبول). هناك العديد من التغيرات في العلاقات بين مكونات هذه الزاوية، والتي تطرح بدورها جملة من الأسئلة. أجد اثنين من هذه الأسئلة مثيرين جدا: الأول هو ما إذا نجح المستوطنون أم لا، في مفصل مهم، من تخليص أنفسهم من الميتروبول وإقامة دولتهم القومية الاستيطانية. أما الثاني فهو ما إذا كانت مقاومة السكان الخاضعين للاستعمار تنجح في دق إسفين بين الميتروبول والمستوطنين. وكمثال على ذلك، قد يكون ممكنا التعويل على الاختلافات في عمليات وضع نهاية للاستعمار على هذا النجاح- أو الفشل- المسبق للمستوطنين في إقامة دولتهم. يبرز هنا الاختلاف بين تجارب زيمبابوي والجزائر. هناك أيضا أمثلة على التتالي الزمني: فحتى العام ١٩٤٨، حين كان المستوطنون تحت هيمنة الميتروبول، لم يتمكن الصهيونيون من الحصول إلا على ٧٪ من أراضي فلسطين. غير أن الدولة الاستيطانية التي ولدتها حرب ١٩٤٨، لم تتمكن فقط من الاستيلاء على ٧٦٪ من فلسطين وإزاحة الكثير من سكانها المحليين، وإنما نجحت كذلك حتى أواخر الخمسينيات في وضع أكثر من ٩٠٪ من الأراضي ضمن مجال هيمنتها.

لإجل إتمام العرض المختصر للغة الاستعمار الاستيطاني المقارن، لا بد من إتباع مجموعات المواضيع الأربعة السابقة بالأنواع الأساسية الأربعة للمستوطنات. قام فيلدهاوس بتحديد

هذه الأنواع الأربعة، غير أنه يمكن الوصول إلى عمق أكبر للتعرف على هذه الأنواع من خلال الطريقة التي تعامل بها فريدريكسون معها. فهدفه مزدوج: شرح العلاقة بين الاستعمار والعنصر وكيف يتفاعل العنصر حين يتم وضع فكرة فيبر عن المكانة إلى جانب فكرة ماركس عن الطبقة، ثم إيجاد إطار مقارن يتم تثبيته بواسطة الاعتماد المتبادل بين المؤرخ والسوسيولوجي[١٠]. حدد فيلدهاوس أربعة أنواع من المستعمرات الرئيسية، وهي: الاحتلال، المستوطنة المختلطة، المزرعة، المستوطنة الخالصة. يلاحظ فريدريكسون أن فيلدهاوس استخدم هذه الأنماط «لأغراض التصنيف وليس لأغراض التحليل... من أجل وصف الاتجاه المسيطر في الأوضاع الفعلية»[١١]. وإذ يتخذ فريدريكسون اتجاه فيبر بوضوح، فهو يقول: «سوف أوظفها (أنماط المستعمرات) في أنماط مثالية لها بعض الأمثلة الخالصة. يسمح هذا المنهج بتحليل حالات أميركية وجنوب إفريقية معينة كنماذج منحرفة أو هجينة من الأنماط الأساسية، وليست مجرد أنواع منها»[١٢]. أعتقد أنه فيما كان فريدريكسون يستخدم تصنيفات فيلدهاوس لتوفير تفسير مقارن للحالات الأميركية والجنوب إفريقية، كان، وهو المخلص لأغراضه الخاصة، يضيف بعدا سوسيولوجيا لتصنيف فيلدهاوس الأكثر قربا إلى الدراسة التاريخية التقليدية.

أعتقد أن الفرق الأساسي موجود بين النمط الأول، الذي هو المستعمرة الاحتلالية والأنماط الثلاثة الأخرى. فالأول هو ما أطلقت عليه سابقا تسمية الاستعمار الميتروبوليتاني، الذي لا يستخدم المستوطنين بشكل جدي فيه، وحيث «يستفيد المستعمر بالحصول على قطفة من رأس المحصول فقط، بدون أن يلجأ إلى تدمير الثقافات المحلية التقليدية وأنماط الإنتاج أو أشكال الحكم المحلي»[١٣]. أما الأنماط الثلاثة الأخرى، فهي تشترك في أنها كلها مستعمرات استيطانية يتواجد فيها مستوطنون أوروبيون على نحو دائم أو طويل الأمد. «وهؤلاء المستوطنون يتوقعون تمكنهم من زراعة حضارة بديلة (معالم أساسية من أسلوب الحياة التي خلفوها وراءهم في بلادهم الأصلية) في محيطهم الجديد»[١٤]. إن ما يميز هذه الأنماط الثلاثة من المستعمرات الاستيطانية بعضها عن بعض هي التفاعلات المختلفة بين المجموعات الخمس (بعضها أو جميعها) المبينة أعلاه. وإذ نضع الآن جانبا للحظة النمطين: المختلط، والمزرعة، فإن المستوطنة الخالصة، وفقا لفريدريكسون، كانت مستعمرة «قام المستوطنون الأوروبيون بإبادة سكانها المحليين أو طردهم خارجا، ثم أقاموا اقتصادا مؤسسا على العمل الأبيض، وبذلك تمكنوا على مر الأيام من استعادة الإحساس بالتجانس الثقافي أو العرقي المتوافق مع

المفهوم الأوروبي للقومية»[١٥].

هناك في الثقافة الإسلامية ما يماثل هذا النوع من التصنيف ويسمى بالسلسلة في الحقل السابق: يقوم فريدريكسون بالاقتراب من تصنيف فيلدهاوس وتطويره، كما يقوم شافير بدوره بالاقتراب من كليهما والاستفاضة فيهما. لا ينخرط وولف في هذا المجال (رغم أنه يذكر فريدريكسون) ولكن أطروحاته لا تبتعد عن هذه الأنماط. أما بروشاسكا، فيختلف تماما عنهم جميعا. فهو يختفي داخل الأدب الفرانكوفوني حين يقوم بوضع الأسس النظرية لدراسته.

والنتيجة هي أنه وبحق يصر على التمييز المؤكد عليه هنا، بين الاستعمار الميتروبوليتاني والاستعمار الاستيطاني، ثم ينطلق لتصحيح الإهمال الشديد للثاني في حالة الجزائر الفرنسية[١٦]. كما يقدم تجديدا ملفتا في شكل الاستعمار المديني، وبخاصة المدينة الاستعمارية الاستيطانية [١٧]. ولكنه إما يتجاهل أو ينسى أعمال فيلدهاوس وفريدريكسون وشافير، وبخاصة أن بعض أعمالهم كانت متوفرة حين كان يكتب كتابه الذي صدر العام ١٩٩٠، وكان يمكن أن تقدم له بعض الأفكار حول ظاهرة الاستعمار الاستيطاني بشكل عام.

يحتل باتريك وولف مكانا خاصا، كما أعتقد، بين المعلقين على الاستعمار الاستيطاني، وذلك لسببين رئيسين: مداه المقارن، والطريقة التي يصر فيها على تميز الاستعمار الاستيطاني. فعمل وولف مثير حقا بسبب التوتر الكامن فيه بين حقله التخصصي، الذي هو أستراليا، وعمله الطموح في التحليل المقارن الذي يغطي العالم. فالمدرك الأسترالي موجود في الأسئلة التي يطرحها وولف والموضوعات التي تجذب انتباهه، وكذلك في حقيقة أنه كثيرا ما يستخدم، وبوعي منه، مصطلح الاستعمار الاستيطاني والمستوطنة الخالصة على نحو تبادلي. في الآن ذاته، فإن مخاطراته المقارنة حريصة على الاختلافات التاريخية ولا يسيطر البعد الأسترالي على ملاحظاته. تتجلى براعة وولف المقارنة بشكل خاص في مقالتين مهمتين. ففي الأولى، يبين وولف كيف أن بعض أشكال العنصرية، وإضفاء المتغير العنصري عمدا قد تم تشكله في حالات الاستيطان عبر الأرض والعمل، وبذلك يقدم على نحو لا يختلف كثيرا عن فريدريكسون، وسيلة للخروج من الدوائر المغلقة للشروحات الثقافية عن العنصر. وهذا هو النمط الخاص بأسلوب وولف: فرغم أن قسطا غير قليل من أعماله يركز على البنيان الفوقي، فهو لا ينسى القاعدة أبدا. في المقالة الثانية، يقدم وولف أطروحة جريئة حول ما إذا كان الاستعمار الاستيطاني يجسد القدرة على ممارسة الإبادة الجماعية[١٨].

ليس وولف هو الأول ولا الباحث الوحيد في الاستعمار الاستيطاني الذي أكد على السمات الحاسمة التي تميزه عن الاستعمار الميتروبولي. غير أن الأصالة وعمق الرؤية اللتين تسمان أعماله في هذا المجال، إنما يكمنان في نقده القيم لنقاد الكولونيالية مثل أميل كبرال وفرانز فانون، ثم آخرين لاحقين منهم غاياتري سبيفاك. «فمع كل التقدير الذي قدم للتغاير والاختلاف»، يلاحظ وولف بأن «كل التنظير الخاص بمرحلة ما بعد الاستعمار، قد تم إبطاله بواسطة فكرة أحادية شاذة عن الاستعمار، لم تخضع للفحص والتقييم»[19] . ويجادل قائلا بأن أحد مصادر هذه الرؤية الأحادية للاستعمار:

> يتألف من الحدث التاريخي (هل حقا؟) القائل بأن المؤسسين المحليين للمبدأ الخاص بما بعد الاستعمار قد أتوا من مستعمرات حرة أو تابعة- مقابل المستوطنين والهجينين. وقد منح هذا أولئك المنظرين المقاتلين ميزة مخاطبة الأغلبية المضطهدة حول محصول عملهم الذي تعتمد عليه الأقلية المستعمرة (بكسر الميم). . . .
> ولكن ماذا لو أن المستعمرين لا يعتمدون على ناتج عمل المحليين؟- حقا، ماذا لو أن المحليين أنفسهم قد تم تحويلهم إلى أقلية صغيرة لا يؤدي وجودهم إلى تزويد المجتمع الاستعماري إلا بالقليل من الإحراج الأيديولوجي؟ [20].

ثم يضفي وولف أهمية شرحية حاسمة على حقيقة أنه، ومقارنة بالتشكيلات الاستعمارية التي تصدى كبرال وفانون لها، فإن المستعمرات الاستيطانية لم تنشأ بالأساس للسيطرة على فائض القيمة من العمل المحلي. بل تقوم على فرضية إزاحتهم من الأرض (أو الحلول محلهم فيها)[21] . وهذا يخلق وضعا يكون من الصعب فيه الحديث عن تفاهم بين المستعمر والمحلي لأن محدد التفاهم ليس المجتمع، وإنما الأرض على نحو مباشر، وهو شرط خاص بالتنظيم الاجتماعي [22]. فالحل الوحيد لذلك هو صيغة يرددها وولف في العديد من المناسبات، وتم اقتباسها كثيرا من قبل باحثين في الاستعمار الاستيطاني، وهي: « تمت إقامة (أو تقام) المستعمرات الاستيطانية على مبدأ القضاء على المجتمعات المحلية. ذكر الماضي والحاضر تأكيد على سمة الإصرار لدى الاستعمار الاستيطاني. فالمستوطنون يأتون بهدف البقاء- والغزو هو بناء وليس حدثا»[23] .

هناك أخيرا ما تم مؤخرا من تنظير للاستعمار الاستيطاني في القرن العشرين، والذي رافقه عدد كبير من دراسات الحالة لكل من إيلكينز وبيديرسون. لا تشكل هذه الإسهامات مجرد شيء محدود، بمعنى أنها لا تقتصر على تحديد الصفات الخاصة بالقرن العشرين. بل تصر على التمييز الصحيح والدقيق بين الاستعمار الاستيطاني والظواهر الأخرى ذات العلاقة بالاستيطان، وأهمها المشاريع غير المدعومة علنا من قبل الميتروبول أو دولة استيطانية. كذلك يبدأ إيلكينز وبيديرسون بتشكيل رموز طوبولوجية خاصة بالاستعمار الاستيطاني الذي يمثل القوة الموجهة لعاملين: مستوى الانخراط في إدارة المناطق المحتلة ومأسسة امتيازات المستوطنين[٢٤]. إن أهم ملاحظة وضعها ايلكينز وبيديرسون في متابعتهما هي أن ما تركز عليه بحوثهم هو استمرارية مركزية المشاريع الاستيطانية بالنسبة لتاريخ الأمم والإمبراطوريات في القرن العشرين[٢٥]. ويشيران بجدارة إلى عمل باتريك وولف حول أستراليا، ويأخذان بإصراره على النتائج العميقة والدائمة للاستعمار[٢٦].

الدراسة المقارنة لمجتمعات البيض الاستيطانية: الاستعمار الصهيوني لفلسطين

بعد أن قمت بمراجعة الدراسات المقارنة عن الاستعمار الاستيطاني، سوف أركز على الاستعمار الصهيوني لفلسطين. سأقوم بذلك من خلال عمل باحثين هما: شافير، الذي ذكرته سابقا، وزخاري لوكمان، الذي كتب عن العلاقة بين العمال اليهود والعرب في فلسطين خلال النصف الأول من القرن العشرين[٢٧]. جرت محاولات أخرى للنظر إلى الاستعمار الصهيوني لفلسطين، وكذلك إلى إقامة دولة إسرائيل كعمل استعماري وطبيعتها الاستعمارية، لعل أكثرها انتشارا هي دراسة ماكسيم رودنسون[٢٨]. كما قدم إيلان بابيه باستخدامه لمصطلح «الصهيونية المذوبة» مقارنة ملفتة بين المراحل المبكرة للاستعمار الصهيوني والنشاط الألماني البروتستنتي التبشيري في غرب إفريقيا، وبخاصة ذلك الخاص ببعثة بازل[٢٩]. أركز هنا على دراسات شافير ولوكمان ليس فقط لأنها الأكثر صلة بأغراض هذا الكتاب، وإنما كذلك – رغم أنها واضحة في توجهها السياسي – لأنها موثقة جدا ولأن ما تطرحه مقدم بطريقة لا يعرقلها الجدل. فلوكمان وشافير، يرفضان كل منهما بطريقته الخاصة، الأسس الثلاثة للحكاية الإسرائيلية المهيمنة، ويتقدمان نحو وضع بدائل معززة.

أخلص إلى القول أنه تمت حتى الآن مناقشة ثلاثة أسس من حكايات المستوطنين المهيمنة: فرادة كل أمة استيطانية، الأولوية القاطعة لذاتية المستوطنين، وإنكار حقيقة أن وجود الخاضعين للاستعمار كان هو العامل الأهم والوحيد في تقرير شكل وطبيعة المجتمع الاستيطاني. تشكل الحكاية الصهيونية الإسرائيلية حالة متميزة في هذا التصوير. لذلك فإن أسسها الثلاثة هي: إدعاء فرادة الأمة اليهودية في سعيها المتواصل للحصول على السيادة في الأرض الممنوحة لها في التوراة، تمييز الوعي الخاص بالمستوطنين الصهيونيين على حساب السكان المحليين، وعلى حساب نتائج عمليات الاستعمار التي ينفذها المستوطنون بغض النظر عن نواياهم ثم إنكار واقع أن وجود الفلسطينيين العرب في الأرض المرصودة للاستعمار هو العامل الأهم والوحيد الذي حدد شكل أمة المستوطنين.

تشكل دراسة شافير عن المرحلة المبكرة من الاستعمار الصهيوني أحدى أهم عمليات النقد الراديكالي للصهيونية، التي اطلعت عليها حتى الآن، وتلك حقيقة يحجبها عدم الاستدلال المرجعي عليها. كما إنه من الواضح أن لا تثير دراسة في علم الاجتماع التاريخي ذلك القدر من الهستيريا العامة التي أثارتها الحكايات الخاصة بأحداث حرب ١٩٤٨. وهي كذلك أكثر محاولات التعبير عن الوعي الذاتي لإعادة تحليل التاريخ الإسرائيلي في إطار الدراسات المقارنة للمجتمعات الاستيطانية. فالإلهام الذي استمده شافير من فريدريكسون بشكل خاص، يغوص أعمق من نشر المفردات التصنيفية. وكما هو الحال لدى باتريك وولف، يعتبر شافير الاستعمار ليس مثل لحظة هاربة من التشكل، وإنما بنيان له أسسه التحتية وتشكيله الحاضر والمتواصل[٣٠].

قد يكون مفيدا في هذا المجال اقتباس صيغة من عمل متأخر قام به شافير بالتعاون مع يعقوب بيليد، وهو يغطي فترة أطول بكثير من الفترة التي تغطيها دراسته السابقة، ويعنى العمل الأخير هذا بموضوع المواطنية:

> كانت الصفة الأكثر تميزا في حركة العمل اليهودي في فلسطين هي أنها لم تكن حركة عمل أبدا. بل كانت حركة استعمارية بقيت مصالح العمال فيها ثانوية قياسا بمتطلبات الاستيطان. إن تذكر هذه الملاحظة سيتيح لنا وصف الديناميكيات المؤسسية للحركة بشكل سليم، وفهم تعددية أنواع المواطنية التي رعتها[٣١].

يمكن تسمية عملية تحطيم شافير للتعبيرات المباشرة للحكاية المهيمنة بأنه «نموذج المجتمع الثنائي»، الذي هيمن على عالم الدراسات والبحوث الخاصة بالصهيونية، وعلى الدولة الإسرائيلية بمجتمعها وثقافتها. ورغم أنني استخدم تعبيرا سوسيولوجيا للنموذج، فإن بروزه يعبر خطوط المناهج والدوائر. فهذا النموذج معترف به على أنه وظيفي، ويشع من أحد أهم المواقع ذات الإلتزام البحثي بأيديولوجيا«صهيونية العمل»: دائرة العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا في الجامعة العبرية، التي كانت شخصياتها المركزية تتمثل في آيزنشتات، وتلاميذه دان هوروفيتس وموشيه ليساك[٣٢]. ولم يكن صدفة أن أحد مقالات شافير التي أناقشها هنا، تشكل ردا على انبثاقة غاضبة من ليساك[٣٣].

وكنظيرتها الأميركية، تركز نظرية التحديث الوظيفية، في نموذجها الإسرائيلي السائد على إيجاد إجماع قيمي يؤدي إلى إخماد مواقع الصراع الفعلي أو المحتمل. يدين شافير بتشكله الثقافي المبكر للسوسيولوجيين الإسرائيليين الأولين، الناقدين حقا، وهما الراحل يوناتان شابيرو من جامعة تل أبيب، وباروخ كيمرلينغ من الجامعة العبرية. يتذكر شافير أنه حين كان طالبا في الجامعة، حضر في العام ١٩٧١ المؤتمر السنوي لجمعية العلوم الاجتماعية الإسرائيلية الذي قدم فيه آيزنشتات الورقة الرئيسة حول «التمايز الاجتماعي» في المجتمع الإسرائيلي. شكل أحد الأسئلة من أحد الحاضرين حول سبب غياب «الفهود السود»، الذين كان احتجاجهم قد تفجر قبل بضعة أشهر، عن التحليل الذي قدمه آيزنشتات، دليلا على تعارض هذا النوع من علم الاجتماع مع النظام القائم. فقد كان الفهود السود مزراحيين ينتمون لشبيبة العمال في ضاحية المصرارة في القدس، حيث كان المهاجرون اليهود من شمال إفريقيا والشرق الأوسط موضوعين مكان الفلسطينيين الذين طردوا في حرب ١٩٤٨. وبنظرة سياسية ثاقبة، تمكنوا من خلق حركة معارضة شعبية على أسس عرقية وطبقية وذات رسالة تقدمية وعلمانية. تم القضاء عليها من قبل حكومة غولدا مائير وانهارت في حرب العام ١٩٧٣. يدرك شافير لاحقا أنه إذا كان قد تم رفض احتجاج الفهود السود، والذي كان يعتبر احتجاجا «داخليا»، أي يهوديا، باعتباره حالة صدامية من قبل قوى مستقبلية، فإن تقديم النزاع الفلسطيني- الصهيوني كعامل مفسر لتاريخ وبنية الدولة والمجتمع اليهوديين، سوف يؤدي إلى تحول المؤسسة الأكاديمية إلى كيان مسعور[٣٤].

إن الفرضية الأكثر أهمية التي تحدد نموذج المجتمع الثنائي، والذي يشكل أحد النماذج التي منحها شافير الأولوية، هي الإدعاء بالطبيعة العرضية للمجتمع الفلسطيني المحلي

وتعارضه مع جوهر الأمة الاستيطانية. ما أعنيه هنا بالمجتمع الثنائي هو قيام كيانين منفصلين ومتمايزين تماما في فلسطين: اليشوف اليهودي (مجتمع المستوطنين) والمجتمع العربي الفلسطيني (المجتمع المحلي). تطور كل منهما وفقا لتوجهاته الخاصة، والتي يمكن تفسيرها بالنسبة للكيان الأول بالجمع بين الأصول الأوروبية والجوهر اليهودي والاحتياجات الداخلية في فلسطين. لا توجد أية علاقة بين المنحيين، والعلاقة الوحيدة ذات المعنى التي كانت بين الكيانين هي الصراع بين جماعتين محملتين بالهوية القومية الجمعية لكل منهما (لم يتم إنكار المصداقية القومية للفلسطينيين بشكل تام). لا يمكن التأكيد على نحو كاف على أن ما تم إنكاره من جانب المجتمع الاستيطاني ليس مجرد وجود العرب في فلسطين، وإنما حقيقة أن وجودهم ومقاومتهم كان له أثر على ديناميكيات المجتمع الاستيطاني وهويته الجماعية، وعلى الدولة - لاحقا. فمن الواضح أن ذلك هو التعبير البحثي الخالص عن مفهوم الأرض الفارغة. وسوف نرى ذلك يتكرر في الأدب وفي النقد الأدبي في الفصل السادس.

يبدأ شافير بوضع قوائم بالخصائص الرئيسة المهمة تاريخيا للصهيونية والاستعمار الصهيوني لفلسطين، وذلك مقارنة مع جبهات استيطانية وحركات استعمارية أخرى، ثم التوقع المسبق بنوع الاستعمار، والذي ما لبث أن تبين بأنه المستعمرة الاستيطانية الخالصة[٣٥]. يصر شافير على أنه فيما أدت تلك الخصوصية التاريخية إلى منح الاستعمار الصهيوني طابعا خاصا، فهو لا يلغي الشبه الأساسي مع المستعمرات الاستيطانية الخالصة الأخرى[٣٦]. ثم يضيف صنفا آخر إلى النظام الذي وضعه فيلهاوس وفريدزيكسون، والذي يسميه المستعمرة المزرعة العرقية «القائمة على السيطرة الأوروبية على الأرض وتشغيل عمال محليين. فقد سعى المزارعون أحيانا، وعلى الرغم من تفضيلهم للعمل المحلي، إلى التشجيع على هجرة جماعية أوروبية، والذي انتهى إلى الفشل. كانت الجزائر مثلا على هذا النمط الهجين[٣٧]».

تركزت حكاية شافير المناقضة - والتي يفسرها بأنها تضيء الأسس - على الفترة الأولية للاستيطان الصهيوني في فلسطين. فهي تقوم على التمييز بين مرحلتين استعماريتين (في كل واحدة تمايزات أكثر دقة لا حاجة للانشغال بها) تتداخلان مع الموجتين الأوليتين اللتين يطلق عليهما بالمصطلح الصهيوني، الموجة الأولى (التي تمت بين عامي ١٨٨٢ و١٩٠٣ وتألفت من ٢٠-٣٠ ألف مهاجر) والموجة الثانية (١٩٠٤-١٩١٤ / ٣٥٠٠٠-٤٠٠٠٠ مهاجر). خلال تلك الفترة، كان يعيش في فلسطين نحو ٤٢٥٠٠٠ فلسطيني عربي. جاءت اللحظة الحاسمة التي قولبت موجة الهجرة الأولى بعد حالات فشل وخضوع لسلالة روتشيلد

المتنفذة مصرفيا، حين قرر البارون إدموند دي روتشيلد، أحد أعضاء الفرع الفرنسي من العائلة دخول الحلبة، وقام، بمساعدة خبراء فرنسيين، بإعادة تنظيم مستعمرات موجة الهجرة الأولى على غرار المستعمرات الزراعية الفرنسية في شمال إفريقيا. أصبحت هذه المستعمرات مزارع عرقية خاصة بإنتاج الأعناب التي اعتمدت على العمل العربي الكثيف والموسمي وغير الماهر والرخيص، تحت إشراف وتوجيه عدد قليل من العمال والمزارعين اليهود ذوي الأجر الأعلى. حدث الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية حوالي العام ١٩٠٠، حين أوقف روتشيلد مشروعه وتمويله الضخم له. وقد عنى ذلك، بالإضافة إلى أشياء أخرى، توقفا مؤقتا في عمليات مراكمة الأراضي، وذلك بفعل اختفاء روتشيلد، بينما كانت المنظمة الصهيونية العالمية التي أسسها هرتسل في العام ١٨٩٧ ما زالت تعارض تجميع الأراضي قبل الحصول على الدولة بموجب ميثاق دولي[٣٨].

أدى وصول مهاجري الموجة الثانية - وهم المؤسسون لصهيونية العمل ولدولة إسرائيل- إلى حدوث تحول من اعتبار الأرض مكانا للاستعمار إلى اعتبارها مكانا للعمل، كما حدث تحول متلازم من المزرعة العرقية إلى المستوطنة الخالصة. هذه ملاحظة أصيلة لشافير، وهي لا تلقى الاهتمام الذي تستحقه في العادة: ربما تكون أهم خطوة في عملية تشكل الدولة -الأمة الإسرائيلية من المستعمرة الاستيطانية الخالصة، هو أنها قد انبثقت ليس من الأرض كمكان للاستعمار، وإنما كمكان للعمل. حدثت عملية الانتقال هذه بعد فشل محاولة - مألوفة في الحالات الاستعمارية الاستيطانية الأخرى- تخفيض مستوى المعيشة من أجل المنافسة في سوق العمل ضد العمال العرب الفلسطينيين، وذلك بفعل التفوق في الإنتاجية في الجانب الآخر والتردد في قبول تشغيلهم ومستواهم المعيشي. في العام ١٩٠٥، قام أعضاء في ما كان في ذلك الحين أحد حزبين صهيونيين عماليين، هبوعيل هتسعير (العامل الفتي)، بالتخلي عن استراتيجية تخفيض الأجور من أجل المنافسة في السوق، وشنوا بديلا لذلك حملة «الاستيلاء على العمل». كان هدف الحملة هو حصر جميع الأعمال في فلسطين في الجانب اليهودي- وبخاصة في المزارع اليهودية، ومن غير تخفيض الأجور. وترافق ذلك مع قيام المزارعين اليهود بشن حملة لطرد العمال العرب وتشغيل عمال يهود مكانهم لأسباب تتعلق بالاستعمار القومي، وليس بسبب اعتبارات اقتصادية[٣٩].

لذلك لم ينجح النضال من أجل «احتلال العمل»، فأهميته الرئيسة تكمن في حقيقة أنه أطلق مظهر المستعمرة الاستيطانية الخالصة كحالة فكرية. وبالاستفادة من العودة إلى الخلف،

فقد يكون ممكنا الجدال بأن المستعمرة الاستيطانية الخالصة كحالة فكرية قد تصبح الوسيلة الفكرية الوحيدة للبناء المؤسسي- للدولة الأمة. فقد «حولت العمال اليهود إلى قوميين متعصبين يسعون إلى إقامة مجتمع يهودي متجانس ولا يكون فيه استغلال للفلسطينيين، ولا تكون فيه منافسة مع الفلسطينيين، لأنه لن يكون هناك فلسطينيون»[٤٠]. انطلاقا من ذلك الموقف الحاسم، عادت قيادة العمال إلى مواصلة استعمار الأرض بالتحالف مع المنظمة الصهيونية العالمية الآخذة بالتغير، ومع وكالتيها الاستعماريتين، وكالة تطوير أراضي فلسطين (١٩٠٩) و الصندوق القومي اليهودي (١٩٠١). . كان المستوطنون يعملون وفق توجيهات ثلاثة خبراء يهود ألمان كانوا من أكبر دعاة الاستيطان، وهم: أرثر روبين، وأوتو واربورغ (أحد أبناء العائلة المصرفية الشهيرة) وفرانز أوبنهايمر. في سياق عملية سوف يتم التعرف عليها تفصيليا في نهاية هذا الفصل، تم تأسيس أول المستوطنات التعاونية، ومع وصول مهاجرين آخرين، تسارع الاستعمار بمختلف أشكال الاستيطان التعاوني (الكبوتسا، الكيبوتس، الموشاف، التي أقيمت بين عامي ١٩٠٨و١٩٢٥). في العام١٩٢٠، تم تأسيس أهم وأقوى مؤسسة عمالية، هي الهستدروت، التي كانت بمثابة منظمة متعددة الوظائف، حيث ضمت نقابة العمال وقسم الاستيطان، وذراعا خاصا بالبناء والصناعة، وأقساما خاصة بالصحة والاستهلاك والمالية. شكلت الهستدروت، أكثر من أية مؤسسة أخرى، دولة -أمة قيد التكوين. فقد كان الخطأ الشائع هو اعتبار الهستدروت مجرد نقابة عمالية على غرار النقابات الأوروبية. ولم تكن صدفة أن المنصب الذي جعل من بن- غوريون القائد غير المنازع للصهيونية العمالية في عشرينيات القرن العشرين، وارتقى به إلى قيادة المنظمة الصهيونية العالمية والوكالة اليهودية في ثلاثينيات القرن العشرين، كان منصب الأمين العام للهستدروت. يلاحظ شافير أن «ثورة مهاجري الموجة الثانية ضد الموجة الأولى:

> لم تنطلق من الاعتراض على الاستعمار على النحو الذي كان عليه، وإنما من الإحباط بسبب عدم قدرة المستعمرة الزراعية العرقية على توفير الوظائف الكافية للعمال اليهود، نتيجة الاعتراض على الشكل المعين للاستعمار الذي اتبعه من سبقوهم. وبالتالي كان الأسلوب الصهيوني السائد مجرد نمط آخر من الاستعمار الأوروبي عبر البحار:

لقد وجدت المستعمرة الاستيطانية النقية أيضا في أستراليا وشمال الولايات المتحدة ومناطق أخرى. وكانت لها ثلاثة أهداف: السيطرة على الأرض، والعمل الذي يؤمن مستوى معيشيا أوروبيا، والهجرة الكثيفة.... قام هذا النوع من المستوطنة النقية على دعامتين حصريا هما الصندوق القومي اليهودي التابع للمنظمة الصهيونية العالمية، والهستدروت. كانت أهداف الصندوق القومي والهستدروت تتمثل في سحب الأرض والعمل من السوق، وإغلاقهما تماما في وجه الفلسطينيين العرب[٤١]».

لا يتبع لوكمان نهج الاستعمار الاستيطاني المقارن، ولكن البديل الذي يقدمه للحكاية الصهيونية الإسرائيلية وما يرفضه فيها، يجعله قريبا من شافير. كما إنه يرفض ما سميته بالأساس الثالث للحكايات الاستيطانية المهيمنة: عدم الاستعداد للقبول بأن ما حدد طبيعة الأمم الاستيطانية هو تفاعلها مع السكان الذين قاموا باستعمارهم، وليس أي اعتبار حضاري أو قومي آخر[٤٢]. يستعمل لوكمان لغة ومنهجا خاصين بالتاريخ «العلاقاتي». ففي منتصف ١٩٨٨، انعقد ملتقى مهم في «المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية»، وذلك للبحث عن برامج من أجل كتابة تاريخ راديكالي. حضر الملتقى أبرز ماركسيي بريطانيا، وهم إريك هوبسبوم، كريستوفر هيل، بيري أندرسون، وأي. بي. تومسون[٤٣]. قدم أندرسون ثلاثة مقترحات: تعزيز دور النظرية، لفت الانتباه إلى إمكانية بروز نتائج بديلة على حواف ما حدث في فترات تاريخية معينة، ثم كتابة تواريخ علاقاتية[٤٤].

إن ما يقصده أندرسون بالتاريخ العلاقاتي، هو شيء مختلف عن التاريخ المقارن (الذي يؤيده) وغير قومي في مجال التحليل في الوحدة الخاصة به. يدعو إلى تاريخ « يدرس الحادثة- على نحو متبادل وغير متساوق- لوحدات قومية وترابية مختلفة وثقافات فوق بعضها»، وهو تاريخ يشكل«إعادة تركيب ديناميكي (لهذه الوحدات) ولعلاقات داخلية على مرّ الوقت»[٤٥]. يعود تحول لوكمان إلى التاريخ العلاقاتي إلى سبب تأثره بما أدلى به أندرسون، والذي يقوم بتحويره على نحو يلائم بحثه الخاص. يدرس لوكمان التفاعل بين مؤسسات الصهيونية العمالية، والأفراد والعمال العرب ومنظماتهم في فلسطين خلال الفترة الممتدة

من ١٩٠٦ إلى ١٩٤٨ . يبين ليس فقط كيف تفاعل المجتمعان وأثرا في بعضهما البعض، بل وكيف كانا مكونين في إطار فلسطين العثمانية ثم الانتدابية. فيما يتعلق بالجانب اليهودي من دراسته العلاقاتية، يتابع لوكمان التوتر القائم داخل الصهيونية العمالية بين الالتزام بالتضامن العالمي القائم على الطبقة، والذي تؤمن به الجماعات المهمشة بشكل متزايد ضمن ذلك المعسكر، والالتزام القومي بالمشروع الصهيوني ككل. وإذ يفعل ذلك، فهو بالضرورة يدفع إلى المقدمة بإمكانيات ربما تكون قد وجدت في الوقت الذي أخذ هذا التاريخ بالتكشف، حتى وإن لم تكن قد تبلورت (هذا هو اقتراح أندرسون الثاني في شأن التاريخ الراديكالي، والذي لم يذكره لوكمان).

سأحاول التوسع قليلا في مسألة الإمكانيات الهامشية أو المهمشة. فهي تظهر في حكاية لوكمان كلما تم وضع أي نوع من المنظمات اليهودية - العربية المشتركة أو أي شكل تضامني، في مواجهة الالتزام الصهيوني فقط بالاستعمار اليهودي من جانب الدعاة الرئيسيين أنفسهم، وبخاصة من جانب عمال السكك الحديدية في الأعوام ١٩١٩-١٩٢٥ [٤٦]. إنه مؤرخ ماهر، حيث أن الإدراك المسبق للفشل، رغم أنه ظاهر للعيان، لا يفسد استمرار تتابع القصة. فلو كان لنا أن نضع عمل شافير إلى جانب عمل لوكمان، فلا بد أن تكون النتيجة أنه في الوقت الذي تم فيه تأسيس الهستدروت العام ١٩٢٠، وإذ أخذ يشتد قوة، فإن مبدأ المستوطنة النقية كان هو المنتصر، وأن الجماعات التي كانت معنية بدرجة رئيسة بالتضامن الطبقي والعمالي عبر خطوط عرقية، كانت هامشية جدا. هل يمكن لأحد في ضوء ذلك أن يفكر جديا بإمكانيات ما يوجد في الهوامش؟ الجواب ليس سهلا، بل هو قاتم. فبالأساس، وما أعتقد بأن لوكمان سيوافق عليه، فإن شرح شافير البنيوي صحيح ومدعم بفوائد البعد التاريخي. فمن الواضح جدا أن بنية المستوطنة النقية تواصلت بشكل متسارع في مداها وقوتها، ولذلك لم تكن هناك أية فرصة لأي تضامن عالمي باختراق الخط الفاصل بين المستوطن والمحلي.

مع ذلك أعتقد أن هناك منطقا كثيرا في ما يفعله لوكمان على الصعيدين البحثي والسياسي. فبالنسبة للكتابة التاريخية بالمعنى الضيق، يمثل إدخال الإمكانيات التي تواجدت على الهوامش، تصويرا دقيقا للماضي الذي يعنى بتجربة اللاعبين التاريخيين أنفسهم، سواء سعوا من أجل تحقق هذه الإمكانيات أم قاتلوا بضراوة لإفشالها. غير أنه على المدى الواسع الخاص «بصناعة» التاريخ، فإن التركيز على الإمكانيات التي تتوفر على الحواف، بدلا من إهمالها، هو أحد الأمور المهمة المتوفرة لدينا- نحن الذين نسعى

من أجل تاريخ وسياسات راديكالية- . كانت تلك إحدى النقاط الرئيسة التي حاولت شرحها في الفصل الأول من خلال برنارد لازار والمنبوذ الواعي بشكل عام: طريق المستوطن السيد المنتصر مزودة دائما بالاحتمالات التي يفتحها المنبوذ الواعي مهما كانت هامشية أو مهمشة. ومن خلال استخدام لغة بنجامينية، في هذا العالم الذي تشكل فيه حالة الطوارئ القاعدة وليس الاستثناء، فإن إنقاذ عدد من الإمكانيات- غير المتحققة ولكنها حقيقية مع ذلك- قد لا يكون كل ما لدينا، وإنما الكثير منه. ففي هذا المستودع الذي يتجه إليه التاريخ الراديكالي للتزود بالإلهام، تحتل مجموعة لآلئ بنجامين مكانة خاصة بالتأكيد.

«تمرين» حاييم أرلوزوروف
في الاستعمار الاستيطاني المقارن

لا شك في أن شافير ولوكمان مقنعان تماما في نقدهما لنموذج المجتمعين القوميين (وأطروحات أخرى للحكاية المهيمنة) وكذلك في البدائل التي يطرحانها. غير أن هناك صحة في أنه لا يمكن رفض هذا النموذج لمجرد أنه تم رفضه على الصعيد البحثي، خاصة وأنه حقق انتصارا فعليا: فأيديولوجيا المجتمعين تنسجم مع الواقع المادي الذي تشكل جزءا منه، والذي تلعب دورا في إنتاجه. يمكن كتابة العديد من الصفحات عن أسباب ذلك الانتصار. ويكفي القول أنه منذ الموت النهائي لخيار المجتمع الواحد ثنائي القومية خلال أربعينيات القرن العشرين، لم يكن هناك ما يدعى مشروع سلام إلا وكان قائما على منطق المجتمعين مقابل المجتمع الواحد. إن تطابق المجال البحثي كأيديولوجيا مع الواقع المادي الذي تتم إعادة إنتاجه، له قوة خاصة. فهو ينبثق من مفارقة مخيبة: فنموذج المجتمعين يفشل في شرح كيفية ظهور هذه الهيمنة، ومع ذلك، فهي تظهر وبقوة. هناك أسلوب معاكس لا يمكن من خلاله نفي نموذج المجتمعين - مهما كان ذلك عنصريا واستعماريا- لأنه نجح واقعيا وأيديولوجيا ومنطقيا.

فبينما كان العشرات من الباحثين المؤيدين للصهيونية يبذلون أقصى جهودهم لإخماد حقيقة أن الفلسطينيين العرب مهمون جدا بالنسبة لطبيعة المشروع الصهيوني ومظهره الاستعماري -الاستيطاني، عبر شخص لم يكن أقل التزاما بالصهيونية عن إدراكه لذلك وهو ما تم لاحقا نفيه تماما. كان هذا الشخص هو الدكتور حاييم أرلوزوروف (١٨٩٩-١٩٣٣)، أكثر المثقفين السياسيين قدرة على نحو قاطع داخل صفوف الصهيونية العمالية. وكان هناك من يقول بأنه

لولا موته المبكر، لكان حجب الضوء عن بن- غوريون (أنا أشك في أن أرلوزوروف كان يمتلك براعة بن غوريون في التنظيم وتعبئة القوة أو القسوة المطلقة) . اشتهر حاييم أرلوزوروف بدرجة رئيسة - وربما لسبب وحيد- هو اغتياله في تل أبيب في السادس عشر من حزيران ١٩٣٣ . ولم يتم التعرف على القتلة . كان في ذلك الحين أبرز مجادل في السياسة الصهيونية، أحد الزعماء الرئيسيين في الحزب العمالي الرئيس، الماباي، ورئيس الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية، أي وزير خارجية . كان أرلوزوروف قبيل موته يجري مباحثات مع القيادة النازية بهدف تمكين المهاجرين اليهود الألمان من تخليص أموالهم أو جزء منها على الأقل، بشرط أن تكون فلسطين هي وجهتها . تصاعدت في ذلك الحين الاضطرابات التي قام بها «التصحيحيون» ضد تلك المباحثات وضد أرلوزوروف، على الرغم من أنه لم يظهر على نحو قطعي أن القتلة كانوا من «التصحيحيون» . غير أن واضع كتاب سيرة حياة بن -غوريون، شبتاي تيفيث، اتهم اثنين من التصحيحيون بذلك . واضطر ذلك بن- غوريون الذي كان رئيسا للوزراء في ذلك الحين، إلى تشكيل لجنة تحقيق هزيلة- ولا داعي للقول إنها فاشلة- كان يفترض فيها تحديد من قتل أرلوزوروف[٤٧] .

ولد حاييم فيكتور أرلوزوروف في العام ١٨٩٩ في أوكرانيا من والدين مرتاحين ماديا وينتمان للطبقة الوسطى، وكانا يتحدثان الروسية والألمانية . درس العبرية في المنزل على يد معلم خاص . ثم هربت العائلة إلى كونيكزبيرغ في ألمانيا العام ١٩٠٥، واستقرت في برلين خلال الحرب العالمية الأولى . انخرط أرلوسورف في ذلك الحين في عالمين : عالم الأدب والثقافة الألمانيين من خلال المدرسة التي ارتادها، وعالم الصهيونية من خلال تنظيم هبوعيل هتسعير . كان هذا التنظيم مناهضا للماركسية وغير اشتراكي في معظمه، بل كان يعتنق دين العمل «التولستوي» الذي طوره أب الموجة الثانية من الهجرة، أ. د. غوردون . بعد انتهاء الحرب، درس الاقتصاد في جامعة برلين . وفي العام ١٩١٩، وبينما كان قد بلغ العشرين من العمر، نشر أول عمل له بعنوان « اشتراكية الشعب اليهودي» الذي مزج فيه بين مصادر إلهامه الثقافي والسياسي : ماركس، كروبوتكين(الذي عرفه غوستاف لانداور على أعماله) وأمزجة النارودنيكيين الروس والرومانتيكيين الألمان . في العام ١٩٢٣، قدم أطروحة دكتوراه حول مفهوم ماركس للطبقة والنضال الطبقي، وقدم له أستاذه، وارنر سومبارت موقعا جامعيا، غير أنه رفض العرض ثم هاجر في العام ١٩٢٤ إلى فلسطين[٤٨] .

نشر أرلوزوروف في العام ١٩٢٧ مقالة مهمة بالعبرية بعنوان «حول مسألة التنظيم المشترك»، وظهرت في الصحيفة اليومية لهبوعيل هتسعير، وتم ضمها إلى مجموعة أعماله التي نشرت بعد فترة قصيرة من اغتياله[٤٩] . لاحظ لوكمان هذه المقالة باهتمام، غير أنها لم تظهر في المختارات من كتاباته التي جمعها وحررها أشر مانيف، ولا في دراسة شلومو أفنيري عن عالم أرلوزوروف الفكري.

يتطلب مضمون تأليف هذه المقالة بعض التوضيح. كان تأسيس الهستدروت في العام ١٩٢٠ كذروة عملية تأسيس المستعمرة النقية (تأسس الهستدروت، ودون لبس من أجل العمال اليهود وليس للعمال بشكل عام) في مجال العمل، أدى إلى تقليص الحاجة إلى تعاون الطبقة العاملة اليهودية -العربية إلى حدّ كبير. في الآن ذاته، حالت جملة عوامل دون الشطب التام لما كان مدرجا في الكلام السائد عن «التنظيم المشترك»، أي اشتراك العرب واليهود في إطار تنظيمي على قاعدة التضامن الطبقي وتحسين الظروف في مواقع العمل. كان أول عامل في هذا المجال هو سوق العمل البديل، المقام من قبل الدولة الاستعمارية البريطانية في فلسطين الانتدابية. وكان العامل الثاني هو حقيقة أنه في أوائل عشرينيات القرن العشرين، كانت طبيعة الهستدروت ما تزال محط تنازع الأحزاب الصهيونية العمالية اليسارية الآخذة في التقلص (حزب العمال الاشتراكي الذي تحول لاحقا إلى الحزب الشيوعي الفلسطيني، وبوعيلي تسيون سمول، وهو الجناح اليساري مما بقي من الحزب الصهيوني -الماركسي بوعيلي تسيون) والتي أصرت على التزام الهستدروت، إلى حدّ ما على الأقل، بالتضامن العمالي غير العرقي. في أواخر العشرينيات، كانت هذه الأحزاب المعارضة حلت نفسها أو تم طردها من الهستدروت بفعل يد بن غوريون الحديدية. أما العامل الثالث والأخير، فقد تشكل من مجموعة من القضايا: تزايد فاعلية الحركة الوطنية الفلسطينية، محاولة حكومة الانتداب إقامة مجلس تشريعي لكل سكان فلسطين، ونمو الطبقة العاملة الفلسطينية في المدن.

من الناحية العملية، كانت الحاجة إلى إدخال عمال السكك الحديدية في إطار نقابي هي ما أدى إلى بروز مسألة التنظيم المشترك. كذلك كان موظفو حكومة الانتداب في مجال الخدمات البريدية والتلغرافية محسوبين على صنف عمال السكك الحديدية[٥٠] . كانت المصلحة المباشرة للهستدروت تكمن في فرص التوظيف والعضوية التي قد يوفرها هذا المجال، وضمن فرضية أنه إذا ما تم التفاوض بنجاح على تحسين ظروف العمال اليهود، فلا يمكن إغفال العمال العرب. نشط بن غوريون بصفته الأمين العام نشاطا فائقا في هذه المسألة، وكان هو الذي

اخترع مصطلح «التنظيم المشترك» لعمال السكك الحديدية في اجتماع مجلس الهستدروت في كانون الثاني ١٩٢٢، والذي ما لبث أن أصبح تدريجيا يجسد المشكلة المركبة للالتزام العالمي بالتضامن العمالي مقابل الالتزام العرقي بخصوصية الاستيطان النقي، أي، الالتزام بالصهيونية. قد تكون مواقف بن غوريون بدت متذبذبة أو ربما متناقضة، غير أنني أعتقد أنها كانت تجسد تصميما متجانسا وثابتا.

فإذ تبنى بن- غوريون خطابا عماليا قائما على «المهمة الحضارية»، أصر على أن مصير العمال العرب واليهود مترابط على نحو لا فكاك منه، وأن واجب الصهيونية العمالية هو تثقيف الرفاق العرب وتعليمهم كيف يصبحون واعين ومنظمين. كانت رغبته تتمثل في الحصول على نقابة لعمال السكك الحديدية تكون مقسمة إلى أقسام قومية، وأن يصبح أعضاء القسم اليهودي أعضاء في الهستدروت ككتلة واحدة. وقد اقترح بن- غوريون في مؤتمر عمال السكك الحديدية في العام ١٩٢٢، متحدثا باسم الهستدروت، أنه إذا لم يتمكن القسم العربي من التطور في الوقت المناسب، يمكن حينها السماح للعمال العرب كأفراد، بالانضمام إلى القسم اليهودي إلى حين توفر عمال كافين لكي يقيموا نقابتهم القومية الخاصة. وبما أنه كان قد تقرر ان يتم انضمام القسم اليهودي في نقابة عمال السكك الحديدية إلى الهستدروت أوتوماتيكيا، يستنتج شبتاي تيفث أن بن- غوريون قد اتخذ خطوة دراماتيكية بتقرير السماح بانضمام عمال عرب إلى الهستدروت، وبذلك تجاوز سلطاته في ما يتعلق بالقضية المركزية (لئلا يتم نسيان المستوطنة النقية، فقد كان الاسم الكامل للهستدروت هو «الهستدروت العام للعمال العبريين في أرض إسرائيل)[٥١]. ولأجل وصف الوضع بصيغة لطيفة، من المشكوك فيه أن يكون بن- غوريون قد فكر في ضم عمال عرب إلى الهستدروت على نحو جدي. وعلى أية حال، كانت نتيجة العملية كلها، هزيمة مدوية لمحاولة إقامة تضامنية غير عرقية لعمال مستوطنين ومحليين.

تطور الهستدروت بطريقتين اتضحت منهما نوايا بن غوريون الحقيقية. الأولى هي التوتر المتصاعد بفعل تزايد مطالبة الجماعات اليسارية بالنضال من أجل التضامن الطبقي وشطب صفة «العبريين» من اسم الهستدروت، وهو مطلب تعزز بتأييد نقابة عمال السكك الحديدية، حيث ما لبثت هذه الجماعات أن تجزأت ثم طرد أعضاؤها من الهستدروت. فدون الحاجة إلى تفصيل مناوراته، أوضحت عملية الطرد من، وتطهير الهستدروت، المستعمرة الاستيطانية النقية، أن هدف بن -غوريون من دعوة عمال السكك الحديدية إلى حظيرة الهستدروت لم تنبع من إيمانه بالمصير المشترك لجميع العمال، يهودا وعربا، وإنما من الحاجة للتحضير للمجابهة

الأخيرة مع اليسار. فقد كانت قوة اليسار التنظيمية والعددية متمركزة في نقابة عمال السكك الحديدية، التي كانت في رأي بن- غوريون، مستقلة إلى حدّ يثير القلق. فمن خلال المبادرة الكريمة الظاهرية المتمثلة في العضوية التلقائية لعمال نقابة السكك الحديدية في الهستدروت، تمكن بن- غوريون من وضع اليساريين في قبضته، وتخريب تشكيلة نقابة السكك الحديدية بتسريب موالين هستدروتيين إليها، وتحويل الأصوات المؤثرة إلى شعب أخرى كانت تحت إمرته في الهستدروت، بحيث أصبح عمال نقابة السكك ملزمين بالطاعة.

أما الجانب المهم الثاني في تطور الهستدروت، فتم التعبير عنه في مؤتمر الهستدروت السنوي لعام ١٩٢٤، الذي أصبح يعرف في الحكايات الصهيونية العمالية باسم مؤتمر عين حارود (وهو اسم الكيبوتس الذي انعقد فيه). كان خط التماس في الهستدروت تم وضعه من قبل شلومو كابلانسكي باعتبار أنه يمثل اليسار، وبن غوريون ممثلا لليمين. كان الإثنان يعتبران من المحاربين القدامى لموجة الهجرة الثانية. ولكن كابلانسكي كان يمثل ما تبقى من روح بوعالي تسيون، وهو الحزب الذي ألحق بن- غوريون فيه الدمار منذ اللحظة التي انضم فيها إليه في العام ١٩٠٦. كان محط الصراع هو الاقتراح البريطاني بتأسيس مجلس تشريعي في فلسطين الانتدابية لكل السكان فيها وعلى قاعدة النسب السكانية القائمة. أيد كابلانسكي الاقتراح. قال بأنه إذا عكس هذا البرلمان الأغلبية العربية، فسيكون برلمانا ديمقراطيا بحق، وأنه يمكن التوصل إلى آليات معينة للحيلولة دون احتمال طغيان الأغلبية، وأنه قد آن الأوان للتوصل إلى تفاهم مع الحركة الوطنية المحلية بغض النظر عما يقال عن «رجعيتها» و «عدم موثوقيتها» وقيادتها الممثلة «بالأفندية الاقطاعيين»، أو خضوعها لتوجيهات «رجال الدين الظلاميين».

شكل رفض بن- غوريون لخطاب كابلانسكي ومقترحاته تجسيدا لمبادئه السياسية وكاشفا عنها. كان على مدى حياته العملية، متمسكا بعدم السماح بأي اعتراف بالأغلبية العربية في فلسطين كوضع ثابت، بمعنى أن التفوق الديمغرافي للعرب هي مسألة مؤقتة بالنسبة له، حيث يمكن نقلهم حين يأتي الوقت المناسب (كاندلاع حرب)، ولأن الهجرة اليهودية قد تزداد في ظروف أخرى (كالضغوط اللاسامية). كان قلقا من أن يكون المجلس التشريعي كما يلي: مؤسسة لا تعكس فقط التفوق الديمغرافي العربي وإنما كذلك حقيقة أن للعرب حقوقا ووجودا جمعيا قوميا - ليست فقط مدنية- في فسطين. فضل بن- غوريون اختفاء موضوع البرلمان نهائيا، غير أنه كان ملزما بأن يوضح موقفه في المؤتمر، فاقترح أن يتم تشكيل المجلس على قاعدة المساواة بين الأمتين. أما في شأن التوصل إلى اتفاق مع الحركة الوطنية

الفلسطينية وقيادتها، فقد وظف بن- غوريون كل حيلة في البال لتحاشي ذلك، بدأ من مقولة عبء الرجل الأبيض الزائفة عبر استعلاء المستعمر -المستوطن وصولا إلى التشكك الساخر والمماطلة (« نحن» لا نستطيع التوصل إلى اتفاق مع العرب إلا بعد أن نساعدهم على التمدن والتقدم، وحتى نساعدهم لتحويل حركتهم الوطنية بحيث تصبح تحت قيادة العمال وليس الأفندية ورجال الدين)، وقد قام بكل ذلك بواسطة ما سماه تيفيث «بالصيغة الطبقية».

كانت صيغة بن غوريون الطبقية التي طرحها في مؤتمر عين حارود في سياق خطاب استغرق ١٣٥ دقيقة، تتمثل في الإصرار على أن « الطريق السهل والقصير» نحو الحركة الوطنية الرجعية والاستغلالية وغير الموثوقة، التي يقودها أفندية ملاك الأراضي والشيوخ المسمومون، يمكن أن تكون طريق كابلانسكي، وليست طريقه.

فطريق بن غوريون مرهقة وهي بدرجة رئيسة طويلة - طويلة جدا، بل وطويلة إلى ما لا نهاية. والتعاون مع العامل العربي سوف يتم فقط في إطار تحالف للعمال على أسس قومية (أي بين قوميتين، وليس أممية). فقط حين يقود العمال الحركة الوطنية العربية، أعلن بن غوريون، يصبح مثل هذا التفاهم ممكنا. ولماذا الحاجة إلى التوقف؟ لم تكن رؤية بن غوريون لتحقيق المشروع الصهيوني تختلف في جوهرها عن مجاز «الجدار الحديدي» لجابوتنسكي الذي تحدث عنه في مقالته المعنونة بنفس الاسم في العام ١٩٢٣، والتي أقرت بالمقاومة الحقيقية للسكان المحليين لمخاطر تجريدهم من ممتلكاتهم، والحل المماثل المتمثل في نصب جدار حديدي- «حكومة في فلسطين لا يكون فيها أي عربي». يكمن اختلاف بن غوريون عن جابوتنسكي في رأيه القائل بعدم الحكمة في أن تصف الواقع في فلسطين على أنه نزاع بين حركة قومية استيطانية مقابل حركة محلية، إلى حين يكون الييشوف قد أصبح بنيانا صلبا غير قابل للانهيار [٥٢]. فقد كانت الصيغة الطبقية مجرد ذريعة منطقية للإفشال، وقد صيغت بلغة مناسبة تماما لمكانة بن- غوريون المؤسسية كسكريتير عام للهستدروت. فمثل هذه اللغة كانت بالنسبة لبن-غوريون، ذرائعية إلى درجة سرعان ما قذف بها بعيدا كحبة بطاطا ساخنة.

تبين مقالة أرلوزوروف لعام ١٩٢٧، التي دشن فيها مساهمته في المناقشات الخاصة بالتنظيم المشترك بطريقة مبتكرة، أن القياديين في الصهيونية العمالية اكتسبوا وعي المستوطن الأبيض: فما تبينه هذه المقالة هو أن الرؤية التي حلل بها أرلوزوروف مسألة التنظيم المشترك ونهج العمل الذي اقترحه، تمثل رؤية المستوطن الأبيض الذي ينظر إلى حالات الاستيطان الأخرى بحثا عن حالات شبيهة مفيدة. فمقالته لم تكن ردا فقط على المضمون الذي تم وضعه، وإنما كذلك على

خطاب بن- غوريون في عين حارود بشكل خاص. ميز أرلوزوروف تحليله الخاص عن مواقف زملائه المثقلة بالأيديولوجيا على نحو ميئوس منه، ومنها موقف بن- غوريون. وأوصى بتبني مواقفه بسبب واقعيتها العلمية ورؤيتها المقارنة. فبالنسبة إلى أرلوزوروف، لا يوجد غير معيار واحد يمكن من خلاله الحكم على أهمية التنظيم المشترك، إذ يقول:

> هل يمكن للتنظيم المشترك إلغاء المنافسة بين العمل العبري الحديث المكلف والعمل العربي البدائي الرخيص، وبالتالي خلق ظروف مؤاتية لمجموع العمال العبريين في حربهم من أجل احتلال الأرض......؟ إن الجواب على هذا السؤال- وهو ليس مبدأ مسبق التشكيل- سوف يحدد حكمنا على أسلوب التنظيم المشترك[٥٣].

تعزز هذه الصياغة الواضحة قبل كل شيء أطروحة شتيرنهيل التي يقول فيها إن ما قدمته الصهيونية العمالية سواء في مجال الممارسة أو الإيديولوجيا هو الاشتراكية القومية، المجردة تماما من أي جاذب أومضمون إنساني أو عالمي[٥٤]. فأرلوزوروف لم يجد أية قيمة في التنظيم المشترك، حتى وهو في حلته الاستيطانية الخالصة، المتمثلة في الأقسام العرقية ذات الاستقلال الذاتي، ما لم يظهر أنه يخدم العملية الاستعمارية (العمل في هذه الحالة)، والهجرة (ضمان أجور تتفق على أقل تقدير مع الأجور الأكثر تواضعا في الاقتصاديات الأوروبية)، ثم الاستيطان. وبعد أن يقدم تحليلا تفصيليا مستندا إلى معلومات اقتصادية حقيقية، يجادل في أن التنظيم المشترك سوف لن يفشل فقط في تعزيز الاستيطان الصهيوني في فلسطين، بل سيؤدي في بعض الحالات إلى عرقلته. وفيما يتعلق بالأجور، يشكك أرلوزوروف في فرضية أن النضال المشترك سيؤدي بالضرورة إلى انتعاش كبير في مجالات العمل، وذلك بدفع من دولة الانتداب، ويقول إنه لا يمكن وجود نتيجة محسوبة لمثل هذا النضال، وأن الأجور ستظل تعتمد على «طبيعة الاقتصاد القومي الفعلي وعلى طاقته الموضوعية».

بينما وافق أرلوزوروف على ملاحظات أوتو باور التي يقول فيها إن التنظيم المشترك وعمل العمال الألمان والتشيك في مناطق كل منهم في بوهيميا كانت مفيدة للطرفين[٥٥]، فهو يصر على أن ذلك كان تشبيها خاطئا بالنسبة لفلسطين. فالتشبيه المفترض الذي، وفقا لأرلوزوروف، يبين عدم جدوى التنظيم المشترك، قد تمثل في هجرة بضع عشرات الآلاف

من العمال الأميركيين والأستراليين إلى بولندا. وحين أقام العمال الأميركيون تنظيمهم النقابي، اضطروا إلى مجابهة منافسة العمل الرخيص من العمال البولنديين المحليين. «ماذا يمكن أن نقول لو أن هؤلاء العمال الأميركيين قد قرروا حل المشكلة بالدخول مع البولنديين في تنظيم نقابي واحد بهدف الوصول إلى مستوى أجور أميركي؟ نقول إن مثل ذلك الإقتراح لن يفيد[٥٦]. كان رأي أرلوزوروف هو أن التنظيم المشترك بغض النظر عن العرق قد يكون مفيدا في مناطق أخرى ذات اقتصاد قومي شبيه «بالمنطقة الاقتصادية الأسترالية الموحدة» التي درسها باور- ولكن ليس في نمط اقتصاد كذلك الموجود في فلسطين الانتدابية. ففي الحالة الأخرى، بين أرلوزوروف أنه يوجد اقتصادان مختلفان جدا، ولكنهما ينفذان إلى بعضهما، وهما الاقتصاد المحلي، واقتصاد المستوطنين، الأول بدائي شرقي بينما الآخر أوروبي متقدم نسبيا. وبينما كان صحيحا أنه مع مرور الوقت، قد يتمكن الثاني من تحويل الأول، فقد كانت فلسطين ما زالت في مرحلة شبيهة بالنموذج البولندي الافتراضي أعلاه[٥٧].

ثم وضع أرلوزوروف مخططا لما اعتبره مشكلة أخرى نابعة من الطريق إلى التنظيم المشترك، مشكلة سوف تجعل التنظيم المشترك ليس فقط غير مساعد للاستعمار الصهيوني لفلسطين وللتشجيع على الهجرة اليهودية (هذه هي نقطة البداية بالنسبة له للنظر في إقامة تنظيم مشترك كما تم ذكره أعلاه)، وإنما هو الأسوأ بالنسبة للعامل العبري[٥٨]. فحتى لو قبل المرء بأن أجورا أكثر مساواة وأعلى سوف تتحقق في ظل التنظيم المشترك، كتب قائلا، فإن على المرء أن يفهم أن مثل هذا التساوي سيكون رمزيا وليس حقيقيا، حيث أنه لم يقصد بذلك وجود ضرورة لتعديل التضخم. بل إن ما قصده أرلوزوروف هو أن المجموعتين من العمال-المحليين والمستوطنين- كانتا في مرحلتين تاريخيتين مختلفتين من حيث تطور الطبقة العاملة. فباستثناء قلة قليلة، لم يتحول العمال العرب إلى طبقة عاملة ناضجة لأنهم لم يمروا بمرحلة الاغتراب التام عن أصولهم الفلاحية، «فالعامل الفلسطيني العربي. . . . هو في معظم وقته فلاح تقوم عائلته وأهل قريته بالعمل في حقله»، يواصل أرلوزوروف القول، «وهو يسافر إلى المستعمرة العبرية (الموشافا- مزرعة «العلياه» الأولى) للعمل مقابل أجر. وهو غير مضطر لاستعمال أجره للصرف على سكنه وملابسه وطعامه، حيث يدخر في العادة هذه الأجور لكي يستثمرها في حقله[٥٩].

بالمقارنة الصارخة، فإن العامل اليهودي لا يتمتع فقط بمستوى أعلى من الوعي السياسي وله احتياجات اجتماعية وثقافية أرقى، بل إنه ولأسباب واضحة، ليس جزءا من الريف.

فأجره الحقيقي هو مجرد الحد الأدنى المطلوب للاستمرار في الحياة. فحين تقل فرص العمل، سيؤدي ذلك الفارق بين الأجر للادخار والأجر لتوفير سبل العيش، إلى وضع العامل العربي في مكانة أفضل بكثير، لأنه سيكون قادرا على تحمل أجر أقل، وادخار أقل، و يكون قادرا على التنافس أكثر بكثير من العامل اليهودي. وستكون النتيجة سيئة جدا للعمال العبريين وسيؤدي ذلك إلى تصعيد العداء القومي[٦٠]. وكما أثبت أوتو باور في كتابه المعمق حول المسألة القومية، يخلص أرلوزوروف إلى أن «كل صدام اجتماعي واقتصادي بين عمال من أنواع مختلفة، يصبح خاليا في سياق تلك الظروف من أي مضمون اجتماعي واقتصادي ويبدو على أنه صراع قومي. فالتناقض في المصالح الاقتصادية سوف يتحول لا محالة إلى حرب قومية»[٦١].

من الواضح أن أرلوزوروف وضع ثقله خلف الرفض التام للتنظيم المشترك مع العمال العرب. وفي القسم الآخر من مقالته، يطرح بديله المفضل للعمل من خلال التناظر، ولكنه في هذه المرة فعلي وليس فرضيا:

> أعتقد أنه من الضروري العثورعلى معادل لمشكلتنا في تاريخ الاستيطان لدى البلدان الأخرى، وشرح حالتنا بواسطة الاستدلال. هذا ليس سهلا. فلا يكاد يوجد مثال لهذا المسعى (الصهيوني) الذي يقوم به شعب مستعمر (بكسر الميم) ويتمتع بمستوى احتياجات أوروبي، ولا يلجأ إلى فرض إجراءاته، وهدفه (المسعى) هو تحويل بلد يوجد في مستوى منخفض للأجور. . . . إلى مكان لهجرة كثيفة واستيطان كثيف[٦٢].

يطرح أرلوزوروف أولا قائمة بأمثلة الاستعمار الاستيطاني التي لا تفيد من أجل التعامل مع مسألة التفاعل بين العمال المستوطنين والعمال المحليين في سوق عمل فلسطين الانتدابية. لم تشكل الولايات المتحدة مثالا مفيدا للمقارنة، وكذلك نيوزيلندا واستراليا، «وذلك لأنهم قضوا على هذه المشكلة في مهدها من خلال سياسة محمومة هي سياسة «أستراليا بيضاء»[٦٣].

ثم يقول إن جنوب إفريقيا:

> تكاد تكون الحالة الوحيدة التي فيها شبه كاف في الظروف الموضوعية والمشاكل التي تسمح بالعثور على التناظر. ولأجل

الحيلولة مقدما دون سوء الفهم، لا بد من التأكيد على أننا نعرف جيدا العوامل المختلفة الفاعلة في ظروف البلدين، وأننا لا نرغب هنا في محاولة (إقامة) بنية سياسية شبيهة، وإنما لمقارنة النقاط المحورية في اقتصاديات البلدين[٦٤] .

ويؤكد ارلوسوروف على أنه، كما هو الحال في فلسطين، نشأت في جنوب إفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين سوق عمل تألفت من أقلية بيضاء لم تتمكن من التنافس مع الأغلبية الكبيرة من العمال الأفارقة والآسيويين، والتي كانت توقعاتها واحتياجاتها أكبر بكثير. كانت الفوارق كبيرة كما يقول أرلوزوروف، وكانت الفوارق بين الأنغلو- ساكسون والزنوج- البانتو أكثر بكثير مما بين اليهود وغير اليهود في فلسطين. لذلك كانت المشكلة أكثر خطورة في جنوب إفريقيا منها في فلسطين. وقد جاء الحلّ بعد ذلك بإصدار قوانين التميز اللوني التي تم تمريرها بفعل الثقل السياسي لحزب العمل الجنوب إفريقي والنقابات العمالية فيها. فقد حرمت تلك القوانين كل غير الأوروبيين من العمل الماهر والإشرافي وعالي الأجر، واحتفظت بتلك المجالات للأوروبيين فقط. يعلق أرلوزوروف على ذلك بقوله: «ليس المهم هو أن نؤيد أو نعارض تلك السياسات. . . أو نبررها. . . المهم هنا هو إلقاء الضوء على الأسباب الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية التي أدت بحق أو دون حق إلى سن تلك القوانين»[٦٥] .

كانت خلاصة أرلورسوف خاصة بالتناظر الجنوب الأفريقي ومقالة اللورد سيدني أوليفر، الذي جمع بين الفابية والاستعمار. ففي تلك المقالة، يوصي اللورد سيدني أوليفر بالفصل التام، وهو ما سماه «عزل» البيض والسود[٦٦] . قال أرلوزوروف أنه في العقود القادمة لن يكون هناك وسيلة لتحقيق الصهيونية إلا بالتخلي النهائي عن فكرة التنظيم المشترك (مشترك بأي شيء) وتعزيز الفصل بين اقتصادين، أحدهما حديث، عالي الأجور وملائم لهجرة استيطانية متسارعة، والآخر متخلف وقليل الأجر ويمنح المستوطنين الفرصة لاستبعاد العمال المحليين من سوق العمل الخاصة بهم[٦٧] . تقترح بعض المعلومات التي قدمها لوكمان إمكانية المضي قدما في المقارنة. فعلى الرغم من عدم وجود قوانيين تميز لوني في فلسطين أو التقدم بطلب سن مثل هذه القوانين، فقد مارست المنظمة الصهيونية العالمية والهستدروت ضغوطا على الإدارة البريطانية بعد الأزمة الاقتصادية في العام ١٩٢٥، من أجل رفع أجور العمال اليهود

غير المهرة فوق أجور العمال العرب في القطاع الحكومي الانتدابي العام. رفض الموظفون البريطانيون ذلك، وجادلوا في أن مثل هذا الرفع سيعني تفضيل العمال اليهود على العمال العرب ويزيد من كلفة العمل. مع ذلك، فقد عثر لوكمان على تقرير صادر عن لجنة خاصة بالأجور في العام ١٩٢٨، ووجد فيه أربعة مستويات لأجور العمال غير المهرة، وهي: عامل عربي ريفي= ١٢-١٥ قرشا في اليوم، عامل عربي مديني=١٤-١٧ قرشا في اليوم،

يهودي عضو في الهستدروت= ٢٨-٣٠ قرشا في اليوم

يهودي غير منتم إلى نقابة= ١٥-٣٠ قرشا في اليوم.[٦٨]

واخيرا، لا يكتفي أرلوزوروف باختصار العلاقات العربية- اليهودية إلى نزاع قومي بين مستوطنين ومحليين بدرجة رئيسة، ولكنه قال ذلك أيضا بكل صراحة[٦٩]. ويمكن تقدير المدى الذي كان مستعدا أن يذهب إليه في الرسالة التي بعث بها إلى حاييم وايزمان بعد خمس سنوات من تاريخ مقالته السابقة، وذلك في الثلاثين من حزيران ١٩٣٢. فقد أدرك أرلوزوروف الأزمة الدولية التي كان محتملا أن تؤدي إلى حرب عالمية. ونتيجة قلقه إزاء النتائج التي يمكن أن تتمخض عن تلك الأزمة بالنسبة للمشروع الصهيوني، قام بوضع موجزات لأربعة مسارات عمل محتمل. كان الرابع الذي مثل انبثاقة على غرار حتمية شميت، هو السبب الفعلي لكتابة هذه الرسالة:

> النتيجة الرابعة الممكنة، هي أنه في الظروف الراهنة، ليس ممكنا تحقيق الصهيونية دون فترة انتقالية تتمكن الأقلية اليهودية خلالها من ممارسة الحكم بواسطة حكم ثوري منظم، ذلك أنه لا يمكن التمكن من توفير أغلبية يهودية أو توازن ديمغرافي على الأقل بين الأمتين، من خلال الهجرة أو الاستيطان المنهجي، دون أن تكون هناك فترة انتقالية لحكومة أقلية قومية تمسك بزمام جهاز الدولة، الإدارة والقوة العسكرية، من أجل درء خطر سيطرة الأغلبية غير اليهودية والثورة ضدنا (والتي لن يكون بمقدورنا إخمادها ما لم يكن جهاز الدولة والقوة العسكرية في أيدينا).
> وخلال هذه الفترة الانتقالية، يتم تنفيذ سياسة منهجية للتطوير والهجرة والاستيطان[٧٠].

خلاصة: ملاحظة على عملية
تأصيل الاستيطان الصهيوني المبكر

إن أفضل خلاصة لهذا الفصل هي توفير مسح لسلسلة الأفكار ونظريات الاستيطان والممارسات الاستيطانية التي انتهت إلى تأسيس المستوطنات التعاونية : الكبوتسا، الكيبوتس والموشاف، في هذا التسلسل التاريخي من العام ١٩٠٨ إلى ١٩٢٥ . تشير المعلومة المتداولة إلى أن الكيبوتس انبثق من عمليات تجريبية اشتراكية مدهشة ذات أيديولوجيا اقتبسها المستوطنون (الرواد) من أوروبا. لقد أعجبت حنة أريندت، بكل رزانتها ورؤيتها النبوئية بالكيبوتس واعتبرته رائعا. ولا عجب أن يمنح مثل هذا المديح المستوطنين، ليس فقط دورا مركزيا، بل ودفعا قويا، وخاصة أن هؤلاء كانوا ينتمون لموجتي الهجرة الثانية والثالثة، أي للنخبة السياسية الحاكمة لليشوف منذ ١٩٢٠ وللمنظمة الصهيونية العالمية والوكالة اليهودية (منذ ١٩٣٠ فصاعدا) ثم لدولة إسرائيل (١٩٤٨-١٩٧٧). مع ذلك، هناك بحوث موثقة تشكك بجدية هذه الرواية، وتقدم ثلاثة تصويبات مهمة لها: فهي تخفف من تلك القوة الصارخة للمستوطنين بالتأكيد على الدور المحوري الذي لعبه الخبراء اليهود الألمان، فتبين أن العوامل الحاسمة تمثلت في الظروف والرغبة في الاستعمار، حتى إنه ضمن معطيات تدفق الأفكار من أوروبا إلى فلسطين، فما كان لدينا هو أفكار للاستعمار والعنصرية بدلا من الاشتراكية.

في أواسط ثمانينيات القرن العشرين، نشر جغرافيان من الجامعة العبرية هما شالوم رايخمان وشلومو حسون مقالة مهمة حول التأثير التكويني لمشروع الاستعمار الخاص بالرايخ الألماني في مقاطعة بوزنان في المستنقعات الشرقية البروسية، قبل الحرب العالمية الأولى، على المرحلة المبكرة من الاستعمار الصهيوني في فلسطين[٧١] . فحين تم تقسيم بولندا في أواخر القرن الثامن عشر، تمت مصادرة مساحة واسعة من المستنقعات البروسية الشرقية، الأوستمارك. وفي العقود التالية من القرن التاسع عشر، تواجدت في ثلاث من ولايات الأوستمارك -شرق وغرب بروسيا وسيليسيا- غالبية ألمانية. فقط الرابعة، وهي بوزنان كان فيها غالبية بولندية تبلغ نحو ٦٠٪. اعتبر الألمان بوزنان مركزا للقومية البولندية. كان غرض المشروع الحكومي- تمثلت الخلفية الأوسع لذلك في أزمة الزراعة الألمانية - هو إجراء تحويل ديمغرافي في بوزنان أولا، ثم في بقية الأوستمارك بشكل عام، وذلك بتجريد الأغلبية البولندية من الأراضي التي لديهم وتوطين ألمان بدلا منهم فيها [٧٢].

بدأت العملية في العام ١٨٦٦ حين أقر البرلمان البروسي قانون الاستعمار وتشكيل الأجهزة

اللازمة لتنفيذه، وبخاصة اللجنة الاستعمارية. كانت المهمة الرئيسة لهذه اللجنة شراء مساحات واسعة من الأرض، وخاصة من كبار الملاك الألمان والبولنديين، وتوفير الأموال لتسهيل إقامة مستعمرات ألمانية صغيرة ومتوسطة الحجم. تم توفير ١٠٠ مليون مارك، وكان يتم زيادة المبالغ بانتظام على مدى العقدين التاليين [٧٣]. يصف رايخمان وحسون أسلوب الألمان الاستيطاني:

> أردنا إنتاج فضاء جديد يؤدي من جهة إلى ردع التوسع البولندي ويعزز من جهة أخرى الوجود الألماني في المنطقة. لأجل تحقيق هذا الهدف، بدأت لجنة الاستعمار الألمانية ببرنامج شامل تضمن شراء أراض، تخطيط وتطوير، تقسيم وبيع، تأجير أراض لمستعمرين ألمان، وتوفير خدمات إدارية وتوجيهات للمستعمرين الجدد[٧٤].

يشكل موقف اللجنة من العمل أهمية فائقة لأغراض هذه المناقشة. فقد قامت بتقسيم مساحات كبيرة من الأراضي التي كانت قد اشترتها إلى نوعين من المستعمرات، الأول نوع المزرعة التي يتسلم فيها كل مستوطن مساحة تتراوح بين ١٠ و١٥ هكتارا، والثاني هو مستعمرة العمال، حيث يخصص لكل مستوطن يعمل في مدينة قريبة مساحة نصف إلى واحد ونصف هكتار لزراعة حديقة. في ما يتعلق بالنوع الأول من المستعمرات، والذي هو المزرعة، فإن المبدأ الأساس الكامن وراء اختيار تللك المساحة هو أنها ستوفر العيش لعائلة واحدة ولا تحتاج إلى استئجار عمال. وكان القصد من ذلك منع تشغيل عمال بولنديين في مناطق يستوطنها ألمان[٧٥]. انتهى مشروع الاستعمار الألماني إلى الفشل، وذلك على الرغم من شراء مساحات شاسعة من الأراضي وتوطين أعداد كبيرة من الألمان، لأنها لم تتمكن من تغيير الديمغرافيا في الأوستمارك، وبخاصة في بوزنان، ولا طرد البولنديين. أما الثاني الذي تضمن إقامة مؤسساتهم الخاصة، فقد ردوا بالقتال، وكانت النتيجة أن التدفق نحو المناطق قابله خروج منها.

ترك المشروع الألماني واللجنة الاستعمارية تأثيرا كبيرا في المشروع الصهيوني في أربعة مجالات ذات علاقة: أدى تأثير المشروع الألماني إلى رفض النموذج الفرنسي الذي كان قد قدم من قبل خبراء روتشيلد، ثم أعطى الأولوية للاستعمار القومي على حساب

الربحية الاقتصادية، وأعطى الأولوية لما يماثل الدولة وبيروقراطيتها على حساب السوق والرأسماليين الأحرار، وزرع في المنظمة الصهيونية العالمية، ما أسماه شافير ببعد نظره، إطارا عقليا هو المستوطنة النقية[٧٦]. كان العملاء الخاصون في هذا المجال هما خبيرا استيطان يهوديان ألمانيان هما فرانز أوبنهايمر (١٨٦٤-١٩٤٣)، وربما كان الثاني هو أهم فرد بالنسبة للاستيطان اليهودي في فلسطين، آرثر روبين (١٨٧٦-١٩٤٣). وقد يضاف إليهم عالم النبات أوتو واربورغ (١٨٥٩-١٩٣٨)، رئيس اللجنة التنفيذية الصهيونية، ورئيس شركة تطوير أراضي فلسطين.

كان أوبنهايمر طبيبا تخلى تدريجيا عن الطب، وأصبح أستاذا بارزا في العلوم الاجتماعية. شكلت أفكاره حول الاستيطان جزءا من الأفكار التي تعامل بموجبها الاشتراكيون الليبراليون (على النحو الذي يختلفون فيه عن الديمقراطيين الاشتراكيين) مع الأزمة الزراعية التي أصابت ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر. كان المؤشر الفكري المشترك لذلك التعامل هو أنهم كانوا مدينين لكتاب عالم الاقتصاد السياسي الأميركي هنري جورج الصادر العام ١٨٧٩ بعنوان «التقدم والفقر»، وجوهره أن على الحكومات أن تعمل على توليد عوائد كبيرة من خلال فرض ضرائب على الإيجارات العالية التي يجنيها الملاك الكسولون. كان المنظرون الألمان المختصون بالإصلاح الزراعي مثل مايكل فلوشايم، الذي دعا إلى تأميم الأرض وإقامة مستوطنات على أراض مملوكة تعاونيا، وأدولف داماشك، الذي رفض التأميم، متأثرين بجورج، كما كان هناك الأسترالي ثيودور هيرتزكا، زميل هرتسل في «الصحافة الحرة الجديدة»، الذي نشر في العام ١٨٩٠ رواية طوباوية بعنوان «الأرض الحرة» (فرايلاند). ففي هذه الرواية، تتم الزراعة والإنتاج في المستعمرة الطوباوية في كينيا من خلال اتحادات ذاتية الحكم، «وكل فرد من سكان فرايلاند يمتلك حقا متساويا وغير قابل للتصرف في الأرض كلها، وفي جميع وسائل الإنتاج بالنسبة للمجتمع ككل»[٧٧].

ومثل العلماء الليبراليين الألمان الآخرين الذين تبعوا هنري جورج، كان أوبنهايمر عضوا في جمعية فرايلاند البرلينية وصديقا حميما لداماشك، رغم انتقاده له بأنه قلل من شأن نظريات جورج. فبالإضافة إلى أصوله الفكرية، نضجت نظرية أوبنهايمر بفعل تجربته التي بلغت عقدا كاملا (١٨٨٦-١٨٩٦) كطبيب في إحدى ولايات أوستمارك. وقد قادته تلك التجربة، إلى جانب تعاظم أثر جورج والإصلاحيين الألمان، إلى إلقاء اللوم في الكثير من أسباب الأزمة الزراعية على الأرستقراطيين الإقطاعيين بفعل احتكارهم لملكية الأرض والمدخولات المتأتية

من تأجيرها. وقد وصف علاجا لذلك، وكان مزيجا من الملكية العامة للأرض والاستيطان التعاوني. نجح هرتسل في جذب أوبنهايمر إلى المنظمة الصهيونية العالمية، ولفت الأنظار إليه في المؤتمر السادس في العام ١٩٠٣. وعلى الرغم من أن برنامج أوبنهايمر وضع من أجل الحدود الألمانية الشرقية، تبنته الحركة الصهيونية كنموذج للاستعمار عبر البحار في إفريقيا أو فلسطين[٧٨]. وفي العام ١٩١١، تم اعتماد البرنامج المذكور كإطار للمستوطنة التعاونية «مرحافيا» في مرج ابن عامر، والتي ستتحول لاحقا إلى كيبوتس، وانضمت غولدا مائير إليها في العام ١٩٢٠.

كان آرثر روبين مطلعا على أفكار أوبنهايمر، كما كان أكثر تأثرا بمشروع بوزنان. ولد روبين في بوزنان ذاتها، لكن عائلته انتقلت منها حين كان طفلا. وبسبب تعرض عائلته إلى أزمة مالية، اضطر روبين إلى ترك المدرسة وهو في الخامسة عشرة من عمره. ولكنه تمكن مع ذلك من دخول الجامعة حيث درس القانون في برلين وهاليه، معتبرا ذلك مجرد ضرورة عملية على غرار ماكس نورداو وأوبنهايمر بالنسبة للطب. تمثلت رغبة روبين الحقيقية في الاقتصاد السياسي والدراسات الاجتماعية، وكان يأمل في أن يصبح خبيرا في مجال تطوير المجتمع من خلال الخدمات العامة (الحكومية). وقد تضمن توجهه السياسي الجمع بين الديمقراطية الاجتماعية والداروينية الاجتماعية. وكألماني هيغلي جيد، آمن روبين بعمق بالدور التام للدولة، وفي المكان الأساسي للمزارع والزراعة في البنيان القومي. في أوائل القرن العشرين، أخذ ينجذب بشكل متزايد نحو الصهيونية، وفي ضوء موهبته القوية في القدرة على التنظيم، أصبح تكنوقراطيا مرموقا. وفي العام ١٩٠٧، هاجر إلى فلسطين، حيث ما لبث أن أنشأ في العام ١٩٠٩ الشركة الفلسطينية لتطوير الأراضي، كما ترأس مكتب الشركة في فلسطين، وبفعل صلاحياته أصبح مسؤولا أمام واربورغ، (أمين عام المنظمة الصهيونية العالمية خلال عشرينيات القرن العشرين) في ألمانيا[٧٩]. كان روبين كذلك عضوا مؤسسا لبريت شالوم منذ العشرينيات.

قبل المضي في شرح التأثير التكويني لمشروع الاستعمار الألماني في مناطق الأوستمارك على تأسيس المستوطنات التعاونية، من الضروري التطرق وبشكل موجز إلى بحوث صدرت حديثا عن روبين، وأهمها مقالة ملفتة كتبها إتان بلوم[٨٠]. كان دور روبين في استعمار فلسطين محوريا إلى درجة أصبح يسمى فيها في التراث الصهيوني بأنه «أب الاستيطان اليهودي في أرض إسرائيل». وبالإضافة إلى الاستيطان، الذي سنلقي عليه نظرة لاحقة، كان مسؤولا عن التحالف التاريخي داخل الصهيونية بين البرجوازية القومية والحركة العمالية، وعن الاتفاقية

التي تمت مع النازيين حول نقل اليهود الألمان ورؤوس أموالهم إلى فلسطين الإنتدابية (هي نفس الاتفاقية التي كان أرلوزوروف منخرطا فيها). فإلى جانب كونه صهيونيا قائدا، انغمر في الآن ذاته في البحوث العلمية المكثفة واعتبر مرجعا دوليا في مجال الدراسات الاجتماعية العلمية (بما في ذلك الإحصاء) المتعلقة باليهود. وقد تم تقديمه في السجلات التاريخية على أنه «موظف تقدمي» وخبير خارجي غير سياسي. يرفض بلوم ذلك، وإذ يستقي تحليله من بورديو، يبين أن روبين كان أحد الأشخاص المحوريين في خلق «الهابتيوس* العبري»، ويعيد تركيب الرؤية الخاصة بروبين إزاء العالم (على الرغم من الجهود الجمة، فإن روبين لم يتمكن من إتقان اللغة العبرية، وأصر بنفسه على المصطلح الألماني (فيلتانشوانغ) ووقف ضد الترجمة العرجاء له «كرؤية للعالم» والتي اعتبرها تعكس «السلبية اليهودية»)[٨١].

كانت رؤية روبين للعالم هي الداروينية الاجتماعية، وتشكلت لديه في الفترة بين تسعينيات القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، وذلك في سياق فرع دراسي جديد أصبح يعرف بعلم تحديث النسل أو الصحة العرقية. كان أحد اساتذة روبين أحد أشهر المروجين لهذا الفرع في ألمانيا، وهو البيولوجي الأشقر، ذو العينين الزرقاوين، إيرنست هيكيل، الذي وصفه روبين في مذكراته بأنه «النمط الألماني الرائع». كانت مهمة هيكيل هي نشر الداروينية باعتبارها «رؤية للعالم». [٨٢] يتضح من الأعمال المبكرة التي أنجزها روبين في العقد الأول من القرن العشرين، أنه التزم بحتمية بيولوجية صارمة للعرق، بحيث أننا «نرتبط بأجدادنا ليس من خلال التقاليد الروحية وإنما من خلال استمرار المادة الأزلية التي توجد في أجسادنا». [٨٣] فتأملاته في الإنسان «فوق البشري» خلصت إلى أن مثل هذا الإنسان يجب أن يتطور ضمن نمطه الفيزياوي [٨٤]، وهي أفكار لم تكن فكرة النقاء العرقي تحتاج لأكثر من دفعة صغيرة لكي تنطلق منها. إن ما جعل روبين يكرس بقية حياته من أجل تصحيح «العنصر اليهودي» وتطويره، هو الرفض اللاسامي الذي تبنته الأمة الألمانية التي يحبها. تجسد القصيدة التي كتبها روبين بعنوان «دون وطن» في ذروة تحولاته، ذلك الرفض، وبالتالي عبور روبين السريع إلى الصهيونية[٨٥]

---

* مصطلح صكّه عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو ويقصد به مجموع العادات والتقاليد واسلوب الحديث وطرق استخدام الصفة التي يكتسبها الانسان خلال حياته، حيث يحدد الهابتيوس إلى مدى بعيد فرص الانسان في النجاح والتقدم في مجالات الحياة المختلفة.

لا يمكن التأكيد بما فيه الكفاية على أن طريق روبين كانت مماثلة لطريق الكثير من اليهود البارزين: ليست من اليهودية إلى الصهيونية، وإنما بالعكس. وهذه نقطة مهمة جدا. فالاعتقاد السائد أن الصهيونية هي بشكل ما، انبثاق طبيعي من اليهودية، تعرض للتشكيك من قبل يهود بارزين في وسط أوروبا، مثل هرتسل وروبين. فقد كانوا مغتربين تماما عن اليهودية، ولم يعرفوا عنها إلا القليل. كان رفضهم من قبل المجتمع اللاسامي هو الذي جعلهم يعتنقون الصهيونية التي شكلت بديلا كافيا للقومية الرومانتيكية التي رفضتهم. وهذا هو الذي أعطى وصفا ليهوديتهم. فتحولهم إلى الصهيونية، بكلمات أخرى، لم يكن أبدا عبر وسيط اليهودية. ومع ذلك فإن حقيقة أنهم كانوا يهودا بالاسم فقط، لم يعن شيئا بالنسبة للاساميين.

كانت مهمة روبين بعد ذلك، هي تحويل العنصر (الجنس) اليهودي بتجديد نقائه الذي كان قد عرف كيف يحافظ عليه في يوم ما، وهنا اتبع هيوستون ستيوارت تشامبرلين. كان تشامبرلين (١٨٥٥-١٩٢) داعية للفلسفة والتاريخ وأصبح في وقت مبكر من عمره مسحورا بالثقافة الألمانية، ومعجبا بريتشارد فاغنر حيث ما لبث أن تزوج ابنته إيفا. قرأ روبين أفكاره حول القومية الألمانية الرومانتيكية و كذلك طروحاته اللاسامية. كانت إحدى المهام الرئيسة التي نذر روبين نفسه لها، هي القضاء على «الغريزة التجارية» لدى اليهود، والمسؤولة عن حبهم للمال. لأجل ذلك تبنى أطروحة الاقتصادي المؤيد للصهيونية، وارنر سومبارت (مستشار أرلوزوروف خلال العشرينيات) الذي كان التقاه في جامعة برلين. كان المفتاح للتعامل مع «الغريزة التجارية» التي عزاها روبين بدرجة رئيسة إلى «العنصر السامي»، هو الحفاظ على النقاء العنصري ونبذ الاختلاط العنصري[٨٦] . وقد تم وضع ذلك في منهاجية خاصة في كتابه «سوسيولوجيا اليهود» الذي ظهر بالألمانية وترجم فورا إلى العبرية من قبل و. ه. برينير في أوائل الثلاثينيات[٨٧] ، التقى روبين في تلك الفترة أيضا بأستاذ هيملر، البروفسور هانز غونثر، ودار بينهما حديث عن العنصر[٨٨] . تلخص تشخيص روبين في أن الشعب اليهودي الأصلي الذي انتمى في الأصل إلى القبائل الهندو-أوروبية، تردى بفعل تزايد تواجد العنصر السامي في جسمه من خلال الاختلاط بالنمط الشرقي بشكل خاص. أصبح المكون السامي في الجنس اليهودي هو الغالب تدريجيا، فانتزع اليهود من الطبيعة، من تربتهم، ومن أسلوب حياتهم الزراعية الإنتاجية، وغرس فيهم تلك الغريزة التجارية التي لا تروى، وذلك منذ عهد الهيكل الثاني (قبل القرن الأول ق. م.).

يؤكد بلوم على أن الاتهامات بالعنصرية التي هددت روبين داخل المجتمع الألماني بالنسبة لمادية اليهود وشراهتهم الاقتصادية، أخذ يطبقها من وجهة نظره العبرية (غير السامية)، على «الأجناس السامية»: يهود الشرق والعرب»[٨٩]. كانت خطته انتزاع المكون السامي - أو على الأقل تقليل وجوده - لدى الشعب اليهودي بحجة أن هذا العنصر مفسد للصفات الوراثية. وتم افتراض وجود مستودع بشري يمكن بواسطته تجديد جنس يهودي هندو - أوروبي أكثر نقاء، وهو جنس سيؤدي اتصاله بتربته الأصلية إلى إطلاق «ينابيع أحاسيسه الطبيعية». وقرر روبين أن هذا المستودع موجود في يهود أوروبا الشرقية الذين يمكن التعرف على العناصر غير السامية فيهم. وإذ يظهر هيكيل وتشامبرلين واضحين جدا في بحثه، يقول روبين إن يهود الشرق الأوسط والسفارديين لم يظهروا نفس المؤشرات الخاصة بتجدد الصفات الوراثية التي ظهرت لدى الأوروبيين الشرقيين الأقارب عنصريا، بل والأسوأ من ذلك، هو أنهم أظهروا سمات تدل على أنهم في سياق عملية انحدار بيولوجي. لم يتعب أبدا من التأكيد على تفوق قوة الإصرار على الحياة عند الأشكنازيين، تلك القوة التي يكون بإمكان الشعب الذي يمتلكها الإبحار عبر أية حرب بقاء. أما خلاصته الأخيرة، فهي أن النمط اليهودي الأسمى - اليهودي الأشكنازي - أقرب إلى الأجناس الهندو-أوروبية منها إلى الأجناس السامية[٩٠]. (هناك برجوازيون آخرون يهود وغير يهود - مثل جورج إليوت وغيرشوم شوليم، وشخصيات روائية مثل دانييل ديروندا - من غرب ووسط أوروبا الذين اعتقدوا أن يهود شرق أوروبا هم الأكثر «أصالة»).

كان روبين مسكونا إلى حدّ كبير بالعنصر، حتى إنه قبل أيام فقط من وفاته في العام ١٩٤٣، وفي الوقت الذي كانت فيه عمليات إبادة اليهود في أوروبا في ذروتها، بدأ يكتب مقدمة لدراسة عن الجنس اليهودي، مستندا إلى تصنيف الأنوف، حيث أخذ نماذجه من تقاطيع وجوه عدة شخصيات صهيونية[٩١].

لم يكن روبين مجرد منظر، وإنما كان مسؤولا استعماريا استيطانيا فاعلا، ساعدته وظيفته على تطبيق بحوثه. فمنذ البداية، نشط مكتبه الفلسطيني بشدة من أجل خلق مجتمع مستوطنين لكي يتألفوا من بشر أعلى مرتبة. استخدم عملية مشددة في اختيار المرشحين للهجرة إلى فلسطين حين كانوا ما زالوا في بلدانهم الأصلية. وتدل الإحصائيات التي طبقها خلال عامي ١٩١٢-١٩١٤ على أن أكثر من ٨٠٪ من أولئك الذين تقدموا بطلبات للهجرة إلى فلسطين رفضوا من جانب روبين. بل وقام مكتبه بإعادة جميع الذين قبلوا ووصلوا إلى فلسطين ثم

أصيبوا بإمراض خطيرة أو بإصابات بالغة إلى الأماكن التي غادروا منها. يكتب بلوم:

> كانت أساليب روبين في العمل جزءا من ثقافته التخطيطية الشاملة التي أقام في إطارها شبكة من مزارع التدريب والمستوطنات الزراعية، بهدف توفير حركة كماشة: السيطرة على الأراضي التي حصلت عليها الحركة الصهيونية، ثم العمل من خلال الانتقاء الصارم للمادة البشرية على إيجاد المكون العنصري الرئيس للعنصر اليهودي القديم -الجديد، الذي أطلق عليه اسم «النمط المكابي» [٩٢].

تتألف الأدلة على المدى الذي استفاد فيه روبين من مشروع الاستعمار الألماني في بوزنان و شرق بروسيا بشكل عام من تصريحات واضحة له حول ذلك، إضافة إلى أوجه الشبه البنيوية بين المشاريع الاستعمارية البروسية والصهيونية. ففي مناسبات عديدة، عبر روبين بأنه مدين للمشروع الألماني. وفي المنشور الذي أصدرته شركته بمناسبة تأسيسها في العام ١٩٠٩، قال إن الشركة «سوف تتولى تطبيق الأساليب المتبعة من جانب «بنك الأراضي» الألماني، والبنك البولندي المقابل، ولجنة الاستعمار البروسية، العاملة في المجال الاستعماري في الولايات البروسية الشرقية». كانت مهمات وأساليب الشركة الفلسطينية لتطوير الأراضي قد صممت وفقا لجميع خطوط نموذجها الممثل باللجنة الألمانية للاستعمار، وصولا إلى مساحة كل حقل، وعلى نحو مساو لما تم في بوزنان: ١٥- ٢٥ هكتارا للمستوطن المزارع، نصف إلى واحد ونصف للمستوطن المقيم في مستعمرة عمال ويشتغل في مدينة قريبة [٩٣].
كان سكرتير الشركة الفلسطينية، واربورغ، قاطعا على غرار روبين: «نحن لا نريد أساليب جديدة، ولا تجارب جديدة غير مضمونة النتائج. نحن نتبنى بدلا من ذلك الأسلوب الذي تم تنفيذه خلال السنوات العشر الماضية من جانب اللجنة الاستعمارية[٩٤].

يقدم رايخمان وحسون مسحا دقيقا للوسائل البنيوية- المفاهيمية والفعلية- للطريقة التي أدى بها نموذج بوزنان إلى توجيه روبين بشكل خاص، والاندفاعة الاستيطانية للمنظمة الصهيونية العالمية بشكل عام، قبل الحرب العالمية الأولى [٩٥]. أحد الخصائص الرئيسة التي يكشفونها، بسذاجة هو، وفقا لمصطلح شافير، الإطار الفكري لخبراء المنظمة الصهيونية العالمية بالنسبة للمستوطنة النقية. أقول بسذاجة، لأن رايخمان وحسون، وكذلك بينسلار-الذي يؤكد فصله الخاص عن روبين على شهادة بلوم حول فشل المؤرخين الصهيونيين في التعامل

مع أطروحات روبين العنصرية- كانوا يكتبون من وجهة نظر صهيونية واضحة. ولذلك فإن النتيجة غريبة. فعلى الرغم من أن المادة التي يقدمونها، وكذلك تحليلهم الخاص أحيانا، يبين كيف أن المشروعين-البروسي والصهيوني- كانا استعماريين، فإن شيئا ما يحدث للمشروع بعد سفره من أوستمارك إلى فلسطين: فهو لا يعود استعماريا، ويتحول بفعل قدرة ما إلى شيء آخر لا علاقة له بالاستعمار. يعي شافير ذلك تماما، فيعنون مراجعته لدراسة بينسلار حول تكنوقراط الاستيطان الألمان، بعنوان «تكتيك من أجل التكتيك»[96].

أوضح مبدآ مفهوم المستوطنة النقية الذي حدد منهج روبين الاستعماري. وكانا بدورهما منسجمين مع مفهوم المجال الخاص باللجنة الاستعمارية الألمانية. «الأول»، يستطرد رايخمان وحسون، «هو تحاشي التغلغل في مناطق مأهولة بكثافة من قبل جماعة قومية أخرى، والآخر هو إقامة مجمعات استيطانية متجاورة»[97]. أوضح روبين ذلك في رسالة إلى اللجنة التنفيذية الصهيونية التي كان يرأسها واربورغ: «لأجل عمل استيطاني منهجي، نحتاج إلى مساحة كبيرة من أراض متواصلة، لا تبعد كثيرا عن الموانئ والسكك الحديدية. لا تتوفر مثل هذه الأراضي إلا لدى كبار الملاك»[98].

من الملفت للنظر في هذا المضمون كيف عجز رايخمان وحسون أن يريا- أو اختارا أن لا يريا- كيف أن روبين كان مدفوعا حقا بالفكرة الاستعمارية الخاصة بالمستعمرة التي هي مستوطنة نقية. يوجزان قائلين:

> نظرا لتشابه ذلك بالمبادئ الموضوعة من قبل لجنة الاستعمار الألمانية، يبدو أن معرفة روبين بالوضع في بوزنان كانت لها تأثير مباشر على السياسة التي وضعت في فلسطين. ففي المنطقتين، تم تبني سياسة جغرافية محددة من أجل الوصول إلى التفوق الديمغرافي على مستوى المنطقة. وكان الفارق الرئيس هو درجة إنغلاق نظام المستوطنة، بمعنى درجة ضم مجموعات قومية أخرى. فعلى العكس من اللجنة الألمانية التي سعت إلى فرض سيطرتها على البولنديين سياسيا واقتصاديا، كانت المنظمة الصهيونية تسعى إلى (من هنا يقتبسان من روبين) «إقامة مجتمع يهودي واقتصاد يهودي مغلق، يكون فيه المنتجون والمستهلكون والوسطاء كلهم يهودا»[99].

أقيمت أولى المستوطنات التعاونية من نمط «الكبوتسا»، عند الطرف الجنوبي من بحيرة طبريا نتيجة مبادرة من روبين ووفق نموذج أوبنهايمر الذي بقي في البال، وذلك في منتصف العقد الأول من القرن العشرين. كان المستوطنون هم العمال الزراعيون الذين جاؤوا ضمن موجة الهجرة الثانية، والذين عقد روبين معهم حلفا. قدم لهم طريقة للخروج من مأزق فشلهم في انتزاع العمل، والذي بدا واضحا في منتصف العقد الأول من القرن العشرين، وذلك بفتح طريق آخر، هو انتزاع الأرض، والذي يتضمن مبدأ المستعمرة المستوطنة النقية التي توفر الأرض والعمل معا. عبر العمال بعد ذلك عن تقديرهم لروبين بدفنه في دجانيا، التي أسست في ١٩٠٨- ١٩٠٩ إلى الجنوب تماما من بحيرة طبريا، والتي اعتبرت « أم الكبوتسات والكيبوتسات»، و بإطلاق اسم آرثر روبين على الشارع الرئيس المؤدي من القدس إلى الكنيست.

لم يكن ممكنا وصف عطاء المستوطنين الزراعيين القادمين ضمن موجة الهجرة الثانية في الكفوتسا بأنه اشتراكي، وذلك بسبب أنهم لم يكونوا اشتراكيين ولم يكن لديهم إلا القليل جدا من المعلومات عن ذلك التقليد المعين. كان الشكل التنظيمي الوحيد الذين كانت لهم دراية به هو تنظيم «الآرتيل» الروسي وهو في الأصل شكل تعاوني يعود للقرون الوسطى ثم تحول مع بدء التصنيع إلى شكل فضفاض من أشكال الاتحادات العمالية في المدن الروسية وتم تعميمه من جانب النارودنيكيين. ولم يتم إدخال أساليب اشتراكية أو ماركسية إلا مع وصول الموجة الثالثة من المهاجرين في الفترة الممتدة بين ١٩١٨-١٩٢٣، وإقامة الكيبوتس على أساس ما كان قائما قبلا من مستوطنات تعاونية [١٠٠].

يؤكد شافير على صحة القول بأن الكيبوتس كان أولا وقبل كل شيء أداة استعمارية من أجل تكوين مشروع استيطاني، وأنه قام بدرجة كبيرة على قاعدة الإقصاء الاجتماعي والعرقي:

> كان الطابع القومي للكيبوتس هو أساس ومبرر قيامه، وهو الذي حدد مكوناته، بل وبنيته إلى حدّ ما. أصبح الكيبوتس الجسم الأكثر تجانسا في المجتمع الإسرائيلي: ضم بشكل شبه كامل يهودا أوروبيين شرقيين، حيث لم يكن هناك استعداد لقبول يهود شرق أوسطيين أو من شمال إفريقيا، وقد أقيم أصلا على أساس

> إقصاء الفلسطينيين العرب. لقد حاولت في هذه الدراسة منح هاتين المجموعتين مكانهما الذي يستحقانه في التاريخ السابق للكيبوتس. وذلك لأن المجموعة الأولى لم يتح لها الحصول إلا على قدر محدود من أراضي الصندوق القومي اليهودي. بينما لم تحصل المجموعة الثانية على أي شيء، وهي مفقودة تماما من تاريخ الكيبوتس. لقد أقيم الكيبوتس على مثل هذه الأراضي، وبذلك أصبح النواة الحقيقية لتشكل الدولة الإسرائيلية، رغم حقيقة أن أعضاء الكيبوتس لم يشكلوا باستمرار إلا أقلية متميزة من اليهود في فلسطين [١٠١].

أود أخيرا أن أعود إلى علاقات روبين مع المستوطنين من شرق أوروبا الذين جاءوا في موجة الهجرة الثانية. لم تكن تلك العلاقات نتيجة الصدفة، كما إنها لم تنبع بشكل طارئ نتيجة مواجهته لظروف معينة في فلسطين. فقد كانت تلك العلاقات نتيجة مشروع روبين الطموح والخاص بالتخطيط الثقافي. لقد حاولت اكتشاف نظرية روبين وتطبيقاته الخاصة بالعنصر والصفات الوراثية، وسوف انتقل الآن إلى مصدر إلهام له علاقة بما سبق، هو مساق دراسي كان قد ظهر في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر وعرف باسم علم العمل. وهو مساق مناهض للاشتراكية، كان من بين نتائجه الرئيسة نموذج جديد من علاقات العمل أطلقت عليه تسمية «نظام ستام»، وذلك نسبة إلى الصناعي الكبير صاحب معامل الفولاذ كارل فيرديناند فون ستام، والذي انتشر في معظم المصانع الألمانية الكبيرة. قدم مدراء هذا النظام للعمال المنتجين والمطيعين شبكة أمان من المساعدات الاجتماعية والاقتصادية بهدف جذب العمال المخلصين الذين سيشكلون «قبيلة عمالية»، وبذلك يتم تدمير النقابات العمالية. بث نظام ستام في العمال الإيمان بأن العمل الجاد والنظام الحديدي، اللذين يؤديان إلى الانتاج، يعكسان مواقف أخلاقية. كما افترض النظام أن هذه العملية الانتقائية التي ستقتلع العمال المشاكسين، سوف تحقق نتائج بفضل العمال أنفسهم. يخمن بلوم أن روبين اختار نظام ستام قصدا من أجل تشكيل علاقاته مع مستوطني الموجة الثانية في مواقع التدريب والمستوطنات الزراعية، من أجل إنجاز استعمار فلسطين وخلق نواة بشرية لتطوير، بل وتغيير «الشعب» اليهودي [١٠٢].

لقد أوضح هذا الفصل ملاءمة الاستعمار الاستيطاني المقارن كإطار لتفهم الاستعمار الصهيوني لفلسطين وتشكيل دولة إسرائيل. وقد تم ذلك بطريقتين. إحداهما هي موضعة المشروع الصهيوني داخل الحقل الدراسي القائم والخاص بالاستعمار الاستيطاني المقارن. أما الثانية، فارتكزت على استعراض رؤى شخصيات بارزة مثل أرلوزوروف وروبين. وقد سلط ذلك الضوء على مدى إدراكهم لحقيقة أن مشروعهم كان مشروعا استيطانيا قابلا للمقارنة بمشاريع أخرى، وما يمكن تعلمه من أوضاع استيطانية أخرى. وفي ضوء سطوة وغلبة الأسلوب الذي يقدم فيه المشروع الصهيوني الإسرائيلي قصته، قدم هذا الفصل قصة بديلة .

الفصل الثالث

الأسطورة التأسيسية للصهيونية:
سياسة، أيديولوجيا وأبحاث

تعريف عملي

يقوم منهج وتقديم هذا الفصل، لأسباب عملية في معظمها، على عدم الفصل بين الموضوع - الأسطورة التأسيسية ذاتها- وما لا يحصى من المراجع خاصتها في النصوص الأدبية والبحثية، والإيديولوجية والسياسية. فإذ يتم التعامل مع حدث (مثال حرب ١٩٤٨)، أو مؤسسة (الهستدروت) أو حتى مع نص ملموس (رواية الأرض القديمة الجديدة)، من السهل نسبيا نقل الاختلافات بين الموضوع ذاته والتعبيرات التي تشير إليه، وكذلك بين المصادر المعاصرة والدراسات الأبعد زمنيا. مع ذلك، فإن أسطورة خاصة بحركة معاصرة تمنع مثل هذا التمييز. فمنح الأسطورة وجودا متميزا عما يقال عنها، سواء أكان ذلك في رواية أم بيان سياسي أم عمل بحثي، يكون ببساطة فعلا مربكا. أدرك تماما المجادلات السابقة على الحداثة، وما بعد الحداثة حول وضع «الأشياء» وجوديا ومعرفيا مقابل تجلياتها اللفظية، غير أن ذلك ليس ما أود التوقف أمامه في المضمون الحالي. إن ما أود أن أوضحه هو عدم وجود «نفي المنفى» (مثال، الوجود اليهودي خارج دولة يهودية ذات سيادة في أرض إسرائيل غير طبيعي أو صحيح كليا- المزيد لاحقا) خارج الأشعار والروايات والخطابات السياسية والدراسات البحثية والقوانين والمؤسسات التي تخاطب وتعمل على إدامة «نفي المنفى»، أو على العكس من ذلك، ما هو خارج النصوص التي تنفي «نفي المنفى» أو الأفعال التي تقاومه.

أستدير الآن إلى تعريف ثلاثة مفاهيم للأسطورة التأسيسية الصهيونية في سياق العلاقة بين كل منها بالآخر (فهي غير قابلة للفصل رغم كل شيء) . لا توجد بالطبع تعريفات محايدة . وما أقدمه هنا قد تمت صياغته في مكان آخر[١] ، وهو يكاد يكون أساسيا مع أنني سوف أتوسع فيه لاحقا . [٢]

تعبر الأسطورة التأسيسية الكامنة تحت كل السياسات والثقافات الإسرائيلية حتى يومنا هذا عن نفسها من خلال ثلاثة تعبيرات هي : نفي المنفى ، العودة إلى أرض إسرائيل ، العودة إلى التاريخ . وهي متشابكة على نحو لا انفكاك منه داخل الرواية الصهيونية الرئيسة التي تشرح «كيف وصلنا إلى حيث نحن ، وإلى أين سنذهب بعد ذلك» . يوفر التعبير الأول ، نفي المنفى ، الاستمرارية بين ماض قديم وجدت فيه سيادة يهودية على أرض إسرائيل ، وحاضر يتجدد في إعادة استيطان فلسطين . ما بين الاثنين ، هكذا يسير الخط الفكري ، لا يوجد إلا نوع من الفترة المؤقتة اللامتناهية . يشترك جميع الصهيونيين في احتقار قيمة هذه الفترة من النفي ، وإنما بدرجات متفاوتة من التصلب ، وهي مستمدة وفقا لوجهة نظرهم ، من فرضية مسبقة مسلم بها : **منذ الأزل ، كان اليهود يشكلون أمة ذات إقليم ترابي** . لذلك فإن وجود الأمة من غير إقليم ترابي هو وضع شاذ ، ناقص ، وغير صحيح . لذلك ، وكتجربة تاريخية ، فإن المنفى مجرد من أية أهمية . فعلى الرغم من أنه أدى إلى ظهور إنجازات ثقافية عظيمة الشأن ، لا يمكن للمنفى أن يكون تحقيقا لروح الأمة . فطالما كان محكوما على اليهود أن يظلوا في المنفى ، فهم ، أفرادا أو جماعات ، لم يكن ممكنا لهم في أفضل الأحوال سوى أن يعيشوا حياة جزئية ومؤقتة ، منتظرين خلاص «الصعود» (Alya) ، مرة ثانية إلى أرض إسرائيل التي هي المكان الوحيد الذي يمكن فيه للأمة أن تحقق قدرها . ضمن هذا الإطار الأسطوري ، يعيش اليهود المنفيون حياة مؤقتة يكونون فيها صهيونيين محتملين أو سابقين و يتطلعون إلى العودة لأرض إسرائيل .

يكمل التعبير الثاني للأسطورة التأسيسية التعبير الأول . فوفقا للمصطلح الصهيوني ، يشكل استرجاع الشعب لبيته وعدا بإطلاق عملية تطبيع الوجود اليهودي . كما يشكل المكان المخصص لإعادة تحقيق «الخروج» مكان القصة التوراتية على النحو الذي فصلته الثقافة المسيحية البروتستنتية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فالأيديولوجيا الصهيونية عرفت هذه الأرض على أنها «فارغة» . لا يعني هذا أن قادة الصهيونية كانوا يجهلون ، أو تجاهلوا

وجود العرب في فلسطين. ففلسطين كانت فارغة بالمعنى الأعمق من ذلك، وذلك لأن الأرض أيضا قد حكم عليها بالنفي طالما لم يكن هناك سيادة يهودية عليها: فهي افتقرت إلى أي تاريخ حقيقي له معنى، وهي تنتظر خلاصها بعودة اليهود إليها. فقد تضمن الشعار الصهيوني الأكثر شهرة رفضين مزدوجين: التجربة التاريخية لليهود في المنفى، وفلسطين الخالية من السيادة اليهودية. وبما أن الأرض لم تكن خالية بالمعنى الحرفي، فقد تطلب استردادها إقامة تسلسل هرمي استعماري معادل - تم الإقرار به من خلال سلطة الكتاب المقدس- على يدّ الحراس التاريخيين للتصدي لأي متطفلين قد يحاولون البقاء بعد العودة. كان من المفترض منح المستوطنين اليهود امتيازات شاملة مستندة للأسفار الخمسة الأولى من التوراة، وأن تتم معاملة الفلسطينيين العرب كأنهم جزء من المحيط الطبيعي. فقد كان المستوطنون الصهيونيون هم الفاعل الذي يتصرف، والفلسطينيون المحليون هم المفعول به.

أما التعبير الثالث للأسطورة التأسيسية، فهو العودة للتاريخ. ويبين هذا إلى أي حدّ كانت الأيديولوجيا الصهيونية متأثرة بالقومية الرومانتيكية والتاريخية الألمانية اللتين تعودان لأواخر القرن التاسع عشر. تقوم فرضية ذلك على أن الجماعة البشرية الطبيعية وغير القابلة للاستئصال هي الأمة. فمنذ فجر التاريخ، تجمع البشر على شكل هذه الوحدات، ورغم أنهم قد يتعرضون في وقت أو آخر للتصدع من خلال الانقسامات الداخلية أو العدوان الخارجي، فإن هذه الوحدات لا بد لها في المطاف الأخير من العثور على قدرتها التعبيرية الذاتية على شكل دول- أمم ذات سيادة. فالأمة هي الفاعل المستقل ذاتيا وتاريخيا والذي لا يعلو شيء عليه، والدولة هي غاية مسيرتها نحو تحقيق الذات. ووفقا لهذا المنطق، فطالما بقي اليهود منفيين، فهم يظلون جماعة خارج التاريخ الذي تقيم فيه كل الأمم الأوروبية. فالأمم التي تقيم فوق أرض آبائها وتؤسس سيادتها السياسية عليها، هي وحدها القادرة على التحكم بمصيرها ودخول التاريخ. وعودة الأمة اليهودية إلى أرض إسرائيل، متغلبة بذلك على خنوعها السلبي فيّ المنفى، ستؤدي بها إلى الانضمام ثانية إلى تاريخ الشعوب المتحضرة.

وأخيرا، لا بد من توضيح لغوي في شأن فكرة نفي المنفى. تكمن المشكلة في اللغة العبرية أكثر منها في الترجمة الإنكليزية. ففي اللغة العبرية الحديثة، يتم استعمال كلمتين بنفس المعنى لنفي المنفى هما: *غالوت وغولاه*. وتكمن المشكلة في التعريف العبري، الذي هو، شأن ابنة عمه اللغة العربية يقوم على ثلاثة أحرف رئيسة يتم تصريفها بعدة طرق لتوفير الأشكال المختلفة ومعانيها. ومن الواضح أن *غالوت وغولاه* هما اسمان مشتقان من جذر ثلاثي واحد،

لذلك هما ينقلان معينين متقاربين ولكنهما مختلفان. فالاختلاف اللفظي، رغم تقاربهما، مهم جدا، كما إن استخدام الكلمتين لمعنى واحد أيضا يظل خطأ.

فكلمة *غولاه* تعني الشتات، إي الظرف الفعلي الذي وجد فيه اليهود خارج أرض إسرائيل. أما *غالوت*، فهي تدل على شيء له معنى من الناحية الأدبية والمجازية: إنه المنفى كتجربة، كظرف مادي، كحالة كينونة وجودية، كوعي. إن ما تنفيه الصهيونية هو أساسا *غالوت* وليس غولاه. لذلك أقوم دائما بترجمة *غالوت* إلى منفى، ولا أعود إلى «الشتات» إلا في حالة مناسبة. من الضروري التمييز بين *غالوت* و*غولاه* من أجل فهم الصهيونية فهما تاما، سواء بالنسبة إلى ممارساتها في أوروبا والولايات المتحدة، وتطبيقاتها في فلسطين/ إسرائيل. فقد تقبل الصهيونيون دائما وجود شتات كبير، وجندوه دائما وبلا خجل وبنجاح كبير من أجل دعم المشروع الإسرائيلي. مع ذلك، فإن الصهيونية تفترض بحكم الواقع تراتبية تعتبر فيها وجود اليهود في أرض إسرائيل في ظل سيادة يهودية هو ذروة التجربة اليهودية الجماعية، التي تتفوق على تجربة المنفى التي تعتبرها وفق منطق الضرورة غير مكتملة.

فلنأخذ مثلا خطابا ألقاه عاموس عوز في بيركلي العام ١٩٨٨. من الواضح أن عوز كان يخاطب جمهورا يهوديا أميركيا، ويتضح أنه مستسلم تماما لفكرة كونهم في الشتات. فهو لا يلومهم لذلك، ولا يحاول إقناعهم بالهجرة إلى إسرائيل. غير أن ما يفعله، رغم أن مستوى المجادلة محرج، هو التذكير بالتراتبية، حيث الوجود اليهودي في دولة إسرائيل متفوق على الوجود اليهودي في أي مكان آخر، وهو ما يوضح الحاجة إلى السلامة اللغوية. ذلك أن عوز يلاحظ أولا أن هناك مكانين تتواجد الحضارة فيهما: إما في متحف، أو في دراما حية. ثم ينتقل ليقول لمستمعيه:

> والآن، ما أود قوله هو أنه في جميع المنافي، بما في ذلك أميركا، تتعرض الثقافة اليهودية لخطر حقيقي هو خطر تحولها إلى متحف، حيث يكون الطلب الوحيد الذي يطلبه الوالدان من أطفالهما هو، نرجوكم، لا تتنصروا... الخيار الآخر... هو الدراما الحية. والدراما الحية ليست حديقة ورود، ولا حتى نقية. إنها نضال متواصل، أصوات وغضب. وأحيانا سفك دماء. ولكن إسرائيل هي المكان الوحيد الآن في العالم اليهودي، الذي توجد فيه دراما حية، وفاعلة على نطاق واسع[٣].

بعد وضع تعريف عملي للأسطورة، سوف أنتقل مع مناقشة أكثر شمولية لها، مع التأكيد على تعبيرها الخاص بنفي المنفى. تبدأ المناقشة بتعبيرات بسيطة إن لم تكن فجة، ثم تصل إلى خاتمتها بنقد راديكالي غير صهيوني لنفي المنفى.

منوعات تقليدية لنفي المنفى

في الصهيونية، كما هو الحال في أي مشاريع شبيهة، تحل سلطة التاريخ محل سلطة الله. فقد حلت المقولة الشهيرة المزدوجة لهيغل حين عرف التاريخ بأنه «ما حدث في الماضي، ووعي ورواية ما حدث في الماضي»، في قلب واحدة من أكثر الحركات القومية الاستيطانية نجاحا وقوة في القرن العشرين. فتركيب تاريخ سلطوي ونشره بشكل فعال داخليا ودوليا، قد لعب دورا كبيرا في استعمار فلسطين، وفي تجريد الفلسطينيين المحليين وإقامة وتطوير إسرائيل كدولة يهودية خالصة.

يحدد الباحثون في التاريخ الصهيوني مقاربات عديدة لنفي المنفى لدى الساسة والمفكرين الصهيونيين. وهي كما سنرى، تختلف عن بعضها البعض في طريقة التفكير ودرجة العنف والبلاغة، ولكنها تشترك في الأساسيات الخاصة بالأسطورة المذكورة أعلاه. مع ذلك، وقبل الانتقال إلى التركيبات الأكثر تعقيدا لنفي المنفى، لا بد لي من ذكر بعض الصيغ الشعبية والأكثر فجاجة في التعامل مع الأسطورة.

يصف ديفيد مايرز هذه الصيغة الفجة بالنمط «اليودكي» لنفي المنفى[4] يودكي هو بطل قصة قصيرة مشهورة وواسعة الانتشار للكاتب العبري حاييم هزاز عنوانها «الموعظة». بعد نشرها في العام ١٩٤٢، ازدادت شهرتها وأصبحت جزءا من المناهج في المدارس الإسرائيلية. يودكي عضو هامشي وقليل الكلام في أحد الكيبوتسات، ولكنه ما لبث في أحد الاجتماعات العامة أن انفجر وقدم خطبة صاعقة - موعظة، خلاصتها هي اعتراضه القاطع ورفضه للتاريخ اليهودي. المبرر لذلك هو أنه لا يوجد تاريخ يهودي، لأن المعالم الوحيدة لحياة اليهود هي السلبية والجبن والمذابح والاستخذاء، وهذا كله لا يصلح أن يشكل تاريخا[5].

أما النموذج الآخر لمثل هذا النفي الصارخ للمنفى، فقد وفره واحد من أقسى القائلين بالنفي في الهيكل الصهيوني، وهو ديفيد بن- غوريون. لقد أتاحت الكثير من أقواله الفجة والديماغوجية تفسيرها من قبل معجبيه على أنها ملاحظات عميقة وتوجيهات أخلاقية. ويجدر هنا إعطاء مثل يتضمن شكل ومحتوى نفيه للمنفى/ العودة إلى التاريخ لدى بن- غوريون،

بسبب أهمية مصدرها واتساع دائرة المتلقين لها.

فبمناسبة انعقاد الذكرى الستين لتأسيس الحركة الصهيونية، انخرط بن - غوريون في مجادلة علنية مع زعيم بارز في الوكالة اليهودية هو ناحوم غولدمان الذي لم يكن محبوبا في إسرائيل بسبب آرائه الليبرالية حول السياسة الخارجية واعتبار الإسرائيليين لمظهره وسلوكه بأنه «شتاتي». كان الموضوع حول التجمع الفكري في القدس، وكان سبب الجدل هو رأي بن -غوريون في أن غولدمان قد مجد المنفى. وافق بن-غوريون على أن تمسك يهود الشتات بيهوديتهم على الرغم من الظروف الصعبة التي يتعرضون لها شيء مثير للإعجاب. غير أنه استطرد قائلا بأن المنفى، مع ذلك، الذي عاش فيه اليهود وما زالوا يعيشون فيه، « هو في رأيي، تجربة محزنة ومخزية ومأساوية ومريبة، ويجب أن لا تكون مصدر اعتزاز- يجب نفيها تماما»[٦]. لم يكتف بن- غوريون بذلك، بل أضاف مثلا أدبيا لكي يزيل أي تشكيك في موقفه:

> أنا لا أحتقر شايلوك الذي لجأ إلى الربا لكي يكسب عيشه. لم يكن لديه بديل في مكان منفاه. وكان معنويا أرقى من أولئك النبلاء الذين أهانوه. ولكنني لن أصنع من شايلوك نموذجا مثاليا وقدوة سوف أحاول أن أتشبه بها. إن يهود الدياسبورا ليسوا شايلوك- غير أنه من الصعب أن أساوي بين تعظيم حياة المنفى وبين ذلك المثال الذي أعطي قبل سبعين عاما اسم الصهيونية. وبصفتي نافيا للمنفى، فأنا كذلك أنفي تعظيم المنفى[٧].

أتمت هذه الملاحظات مساهمات بن- غوريون على مدى حياته في شأن بناء الصرح الخاص بنفي المنفى - فعاليات سياسية وإيديولوجية- وكذلك تجلياتها شبه المماثلة والخاصة بالعودة إلى التاريخ. فقبل نحو أربعين عاما، نشر بن- غوريون مقالة في الصحافة اليديشية الأميركية في العام ١٩١٧ بمناسبة صدور إعلان بلفور، قال فيها:

> منذ كارثتنا القومية الماضية، إخماد ثورة باركوخبا، كانت لنا «تواريخ» عمليات اضطهاد، تمييز قانوني، تحقيقات ومذابح، إيمان واستشهاد، لمفكرين وشخصيات يهودية، ولكننا لا نملك

حتى الآن «تاريخا يهوديا»، لأن تاريخ الشعب هو ذلك التاريخ الذي يخلقه الشعب كلّه كوحدة واحدة، كوحدة قومية، وليس ما يحدث لأفراد أو مجموعات من الشعب. لقد تم انتزاعنا من التاريخ العالمي الذي يتألف من حوليات الشعوب[8].

كذلك يدل تعليقه السريع على إعلان بلفور بمقالة بعنوان «تحقيق الصهيونية» على مدى إصرار بن- غوريون والتزامه بـ«عودة» اليهود إلى أرض إسرائيل، والتي قال فيها: «يجب تركيز كل شيء على نقطة مركزية واحدة - أرض إسرائيل. لا يمكن للصهيونية الآن أن تفكر في أي شيء آخر، أيا كانت أهميته. كل ما هو غير موجه مباشرة نحو أرض إسرائيل، لا قيمة له. لذلك يجب أن يكون شعار الصهيونية من الآن هو: كل شيء من أجل الأرض (أرض إسرائيل) - لا شيء لأي شيء آخر[9].

كان يوسف غورني مصيبا تماما حين لاحظ أن «أقوال بن- غوريون حول نفي المنفى والعودة إلى التاريخ هي الأكثر حدة»[10]. ويؤكد عمله على أن الحماس الأسطوري والسياسات المدروسة لم تتعارض بعضها مع بعض لديه. وسنرى لاحقا كيف أن هذه التركيبات الإيديولوجية والبيانات كانت متشابكة بقسوة في عالم السياسة. وقد يكون تصريحه الذي أدلى به بعد «ليلة البلور»(١٩٣٨)، هو الأشد وحشية والأسوأ سمعة، وهو الذي قال فيه بأنه لو اضطر للاختيار بين إنقاذ كل الأطفال في ألمانيا شريطة أن يذهبوا إلى إنكلترا، أو إنقاذ نصفهم فقط وهم الذين سيتمكنون من الذهاب إلى فلسطين، لكان اختار الثاني[11].

أما المثل الأخير لهذا النفي المبتذل للمنفى، فصدر عن اثنين من قساوسة الأدب العبري المعاصر، أ. ب. يهوشواع، والآخر هو عاموس عوز. فبالإضافة إلى رواياته، يشتهر يهوشواع بنقده العنيف لسلوك وطبيعة اليهود في المنفى، عدم رغبتهم التي لا تغتفر في العودة إلى وطنهم قبل ظهور الصهيونية. وهو يقول إنه يشعر بالإحباط أمام الجهود التي يبذلها الأيديولوجيون والمنافحون من أجل عدّ كل يهودي صدف أن كان في فلسطين في وقت ما، وأنه إذا «حارب اليهود من أجل حق العيش في أرض إسرائيل كما حاربوا من أجل حق العيش في إنكلترا التي طردوا منها، لكانت المحاولات المحزنة لإثبات أن بعض اليهود قد أقاموا هنا حقا سطحية حقا، ولكانت كذلك محاولات إثبات أن شخصا يدعى الحاخام يهودا هاليفي قد أصيب بالجنون بسبب شوقه للمجيء، وأنه جاء أخيرا للعيش هنا»[12].

يكمل يهوشواع الأسطورة التي أصبحت الآن مألوفة، ويطرح وضعا مقابلا. فإذا كان المنفى حالة شاذة، وإذا كان لا بد من تأنيب اليهود لتمسكهم بالمنفى دينيا لنحو ألفي عام، فهذا يعني أن الحالة الطبيعية لا يتم فقط استردادها مع استرداد الأرض (أرض إسرائيل بالطبع)، بل تصبح الإثنتان مترادفتين. كما إن عنوان أكثر مقالاته شهرة حول هذا الموضوع، وهو «الحق في أن تكون طبيعيا» أصبح بمثابة شعار[١٣].

ولعل ما هو غريب في ملاحظات يهوشواع هو كيف أنه يكشف عن عدم قدرته على فحص فرضياته. فإذا كان اليهود لم يتصرفوا عبر الأجيال على النحو الذي يتوقعه يهوشواع منهم، بمعنى أنهم لم ينفوا المنفى ولم يعودوا إلى الوطن، فهناك إذن ما يستحق التوبيخ في سلوكهم، وأنه لا يوجد ما هو خطأ في توقعات يهوشواع. وهذا يقول أشياء كثيرة عن الجرعة المسرفة من التكبر السلطوي الذي يسكن وعيه. فأهمية التأكيد على نقص القدرة على التأمل لدى يهوشواع هو أن ذلك يوضح النجاح الذي انغرس في نفي المنفى، وذلك إلى درجة أصبح ممكنا فيها إقرار ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي بالنسبة للأحياء (اليهود الذين ما زالوا يقيمون في الشتات) وللأموات (اليهود الذين لم يصعدوا على مدى ألفي عام).

غير أن يهوشواع غير مقتنع بإعادة التأكيد على نفي المنفى من خلال منح يهود المنفى ارتجاعيا، قطعة من عقله. فهو يقدم صيغة أصولية بروتستنتية بحيث لا تكون عودة اليهود إلى حضن السيادة في أرض إسرائيل مجرد عملية «تطبيع»، بل هي الإنجاز الكلي لهدف «اليهودية الأصلية». في رسائل متبادلة مع الكاتب الفلسطيني الإسرائيلي أنطون شماس، يؤكد يهوشواع على ضخامة الأسطورة: «بالنسبة لي، فإن صفة «إسرائيلي» صحيحة، مكتملة، وكلمة فائقة الاكتمال بالنسبة لمفهوم «اليهودية». فالإسرائيلية هي اليهودية الأصلية الشاملة والكاملة، وهي القادرة على توفير الأجوبة في كل مجالات الحياة[١٤]. تجدر الإشارة أن شماس قد مثل تحديا مقلقا للإسرائيليين اليهود الليبراليين مثل يهوشواع. فقد ألف روايته القيمة «أرابيسك» (١٩٨٦) باللغة العبرية. وطالب بأن تتحول الدولة، الذي هو مستعد للمشاركة في ثقافتها العبرية، إلى دولة لكل مواطنيها- اليهود والفلسطينيين العرب- بدلا من أن تبقى دولة من اليهود ولليهود فقط. لم يترك رد فعل يهوشواع الاستيطاني مجالا للشك، وللأسف الشديد، أنه وبعد ستة عقود على قيام الدولة، لم يتغير الجواب، بل اشتد تصلبا.

يمكن القول على نحو عابر إن الصياغة الملفتة التي وضعها يهوشواع- وهو الناطق البارز باسم اليسار الإسرائيلي- تلقي ضوءا مختلفا جدا على الاستقطاب الديني/ العلماني المزعوم،

الذي شق المجتمع الإسرائيلي، والذي كان محط اهتمام دولي كبير. فنص يهوشواع يبين أن هذا الاستقطاب مغلوط جدا في الحديث العام سواء داخل إسرائيل أو في الغرب، لأن هناك نزاعا حقيقيا حقا، ولكنه ليس بين ثقافة العلمانية الإلحادية ونقيضها الخصم المتدين. بل إن هناك معسكرا واحدا في هذه المواجهة يلتزم *بالميتزفوت* اليهودية (التعليمات البالغة ٦١٣ أمرا يقول «إفعل» أو «لا تفعل»، التي تم تطويرها في الأدب الحاخامي على أسس تعتمد طريقة معينة في تفسير التوراة)، بينما المعسكر الثاني يخرق دينيا بعض هذه التعليمات، وبخاصة تلك التي تزعج عدوا (مثل تناول لحم الخنزير أو سياقة سيارة يوم السبت). وفوق ذلك، ونتيجة فطنة ما أو عدمها، فإن ذلك الصدام الجبار المفترض بين المعسكرين، ينتج نتيجة مركزية واحدة ومشتركة بين اللاهوتين الإثنين: الحرمان المتواصل للفلسطينيين الإسرائيليين من المواطنية، والمناقشة العامة والثقافة التي يتم الحفاظ على طبيعتها اليهودية الحصرية وتعزيزها.

لقد تم إنجاز عملية البث الناجح والفعال للأسطورة التي صاغت المفردات والرؤية العالمية الغريزية للكثير من الناس، وأسست القوالب المعروفة جيدا لليهودي الجديد (أو العبري او الصابرا او الإسرائيلي) ونقيضه الآخر المختلف تماما، يهودي المنفى، من خلال وصفات بسيطة وفجة وشعارات وبلاغيات مثل «لا تكن يهودي منفى»، وليس من خلال مناقشات ومباحثات معمقة. وقد تواصل الناس غريزيا مع مثل تلك الجمل والمفردات، حين كانوا يشعرون بالحاجة إلى انتقاد شخصيات تم اعتبار سلوكها جبانا أو ملتبسا، أو آخرين رأوا عيبا في مظهرها أو في شجاعتها.

تصنيفات دراسية

لدى الغوص عميقا في بنية نفي المنفى، من الجدير الالتفات إلى عمل أليعازر شويد، وهو باحث في الفكر والثقافة اليهودية الحديثة في الجامعة العبرية. يشير الكثير من الباحثين الصهيونيين إلى مقالته الصادرة العام ١٩٨٤ حول تفسير وتصنيف هذه المسألة، باعتبارها توفر فهما مقبولا وموثوقا لنفي المنفى. كذلك فإن كون شويد صهيونيا، فهو يناقش المسألة من موقع مؤات فعليا، وقد يكون يعارض استخدام مصطلح «الأسطورة» في وصفها[١٥].

تسمح رؤية شويد ومشاغله التي يناقشها بصراحة تامة، بالقول حقا إن مقالته ذات معنى. يبدأ بموجز تذكيري بأصول البيئة التي ولد فيها نفي المنفى: رغبة الصهيونية في تمييز نفسها عن الحلول الأخرى «لمشكلة اليهود واليهودية»، والإحساس الحقيقي بأن المنفى (الغالوت) قد

يؤدي إلى إنهاء الشعب اليهودي «أولا روحيا ومعنويا ثم ماديا». ولكنه ما يلبث أن يواصل القول، «أعترف بلا خجل أن الدافع لإعادة النظر في هذه الفكرة ليس علميا، وإنما ينبع من الإحساس بوجود مشكلة تربوية قائمة»[١٦] .

فالمشكلة التربوية وعلاجها هو المفتاح لغرض شويد . فهو حزين لأن نفي المنفى كفرضية قامت أساسا لتوجيه النظام التربوي الوطني الإسرائيلي، أصبحت الآن منسية بفعل عدم وجود قرار رسمي واضح في شأنها . وهو يلاحظ بحق، بأنه لا يمكن وجود صهيونية بدون نفي المنفى. يقول شويد من منطلق التزامه الأيديولوجي، أنه لا يمكن وجود تماثل للجيل الشاب مع دولة إسرائيل (تجدر ملاحظة غياب: لا يوجد أي اهتمام بكيفية تماثل الشباب الفلسطينيين - الإسرائيليين في أم الفحم، مثلا، مع الدولة التي يزعم بأنها لهم أيضا. فهذا الغياب هو الذي يجعل رؤية شويد رؤية صهيونية[١٧]). ثم يشرح شويد أن حذف الشرط الأساسي للصهيونية هو السبب المؤسف لعدة عوامل. وما يجب عمله وفقا لشويد، هو المصالحة مع الشتات من أجل الحصول على الدعم لإسرائيل، وتعويض خسارة الإسرائيليين للرابطة العضوية مع التقاليد والاستمرارية اليهودية. بذلك يمكن استنتاج أنه تم إلحاق أذى شديد بنفي المنفى، وفقا لرأي شويد، وأن هذا يعادل التآكل المرعب للعقيدة الصهيونية لدى الجيل الشاب[١٨] .

يسعى شويد لإقناع قرائه أن هناك « بديلا لكل من الأيديولوجية التي تنفي الموقف الإيجابي من التراث اليهودي باسم نفي المنفى، والأيديولوجية التي تنفي نفي المنفى باسم التأكيد على التراث» . ولأجل تحقيق ذلك، يحاول شويد إلقاء الضوء على اشكال ودقائق أسطورة نفي المنفى، لكي يبين أنها لم تكن أحادية ومتراصة على النحو الذي تصوره النسخة الشعبية، والتأكيد على الأهمية الفائقة لإعادة إدخالها إلى التربية الوطنية على نحو يكون أكثر صلة بواقع الإسرائيليين الحالي (الثمانينيات)[١٩] .

يذكر شويد نوعين من أسطورة نفي المنفى لدى المثقفين الصهيونيين خلال الفترة التكوينية الممتدة بين عامي ١٨٨٠ و١٩٤٠ . يتصف النوع الأول في العادة بالرفض التام لحياة المنفى شكلا ومضمونا. يذكر شويد معظم المثقفين الذين تبنوا هذا النوع من الأسطورة خلال تلك الفترة، ولكنه يركز على اثنين منهما تحديدا، هما الكاتب ي. ه. برينير، ثم حزقيال كاوفمان، الذي كان أول من عين في منصب أستاذ دراسات التوراة في الجامعة العبرية العام ١٩٤٩ . يبدو اختيار شويد معقولا. كان برينير كاتبا موهوبا جدا. حتى بعد مقتله في هجوم عربي في

العام ١٩٢١ ، بقيت مؤلفاته ذات تأثير كبير على الأيديولوجيا التربوية لحركة العمل الصهيونية الإسرائيلية، وكانت تقرأ كثيرا من قبل مهاجري الموجة الثانية. ومن العدل القول إن أعماله لعبت دورا رئيسا في تشكيل الآفاق الثقافية للنخبة السياسية التي أدارت المشهد الإسرائيلي من ثلاثينيات القرن العشرين ولغاية العام ١٩٧٧ . أما كاوفمان، فهو مهم بشكل خاص لأن أعماله لا تزال تعتبر أحد أهم المحاولات المنهجية والطموحة في مجال منح المصداقية البحثية لنفي المنفى من وجهة نظر صهيونية فعلية. سوف نعود إلى كاوفمان في الفصل السابع الذي يتعامل مع موقع العهد القديم في الأيديولوجيا الصهيونية الإسرائيلية.

يلقي شويد الضوء على المعالم الفريدة لنفي المنفى عند برينير، وهي التي اعتمدت عليها شخصيات موجة المهاجرين الثانية مثل بن -غوريون وبيرل كاتسنيلسون، وكذلك الأجيال التالية للصهيونيين العماليين. تمثلت هذه المعالم بالبنية التي وضعها برينير لجماليات وأخلاقيات المنفى، أو انعدامها، وكذلك معارضته لما هو ثقافي وأيديولوجي. تصور تصويراته للحي اليهودي وجواره في حظيرة التوطن اليهودية في شرق أوروبا، على أنها قبيحة ومهملة وتفتقد أي إحساس جمالي. فهذا، وفقا لتصوير برينير، حقيقي بالنسبة للمباني الخاصة والعامة والشوارع والملابس والهيئة العامة للبشر. إن الوصف السوسيولوجي ليهود المنفى في شرق اوروبا، والذين هم الشخصيات الرئيسة في معظم مؤلفاته، تتفق والبيئة والمظهر الخارجي: فمظهرهم الأخلاقي والإنساني، بالنسبة إلى برينير، مقرف جماليا كما هو حال حياتهم المادية [٢٠].

رأى برينير أن المجادلات الأيديولوجية والثقافية مرادفة لما يدور في المنفى، وقد ترك رفضه لهما أثرا كبيرا في تشكيل النظام التربوي الصهيوني الإسرائيلي. وقد تجسدت كراهية برينير للنشاطات الثقافية، أدبيا ومجازيا في ما سمي «*بيلبول تالمودي*» ، أي الميل نحو مجادلات تقطيع الشعر العقيمة حول نقاط صغيرة في الأدب الديني القانوني المعاصر، على النحو الذي يمارس في *اليشيفا* . كان برينير رافضا بشكل أساسي للهالاخا اليهودية باعتبارها الخلاصة النهائية للمنفى (*الغالوت*) على نحو لا يقل عن رفضه لليهودية الحاخامية وتكوينها التراكمي. ينفي أدب برينير المنفى ليس عن طريق عرض سوسيولوجي أو تاريخي متناسق، وإنما من خلال قوة بلاغية وجمالية تحيل المنفى إلى كراهية وجودية، إلى حياة غير جديرة بالعيش. فالمجاز الكامن في ذلك ليس فريدا ولا برينيري الأصل، غير أن استخدامه له يبدو كبير التأثير: فالكسل (الذي هو «باتلانوت» في العبرية) يوحي أيضا بوضع رمزي للمنفى والسلوك الخاص

بالمنفي. وبشكل أشمل، فهو يدل على التبطل واللافائدة وعدم الإنتاج واللاجدوى والنقص في التوجه المعرفي في عالم من العمل المنتج [٢١].

كان حزقيال كاوفمان أكثر المثقفين المتخصصين بالكتاب المقدس وتشكل الدين اليهودي تأثيرا ومعرفة في إسرائيل. وكأستاذ للدراسات التناخية في الجامعة العبرية، استفادت سمعته كثيرا من «مشروع الكتاب المقدس» الخاص بين-غوريون، وهو ما سوف أتناول أهميته الأيديولوجية في الفصلين السادس والسابع. أولى بن -غوريون أهمية كبيرة للاجتماعات العامة في مقره لمناقشة التوراة مع كبار المتخصصين، وفي مقدمتهم كاوفمان. وعلى الرغم من أنه كان يعبر عن عدم اتفاقه مع كاوفمان في بعض الأمور، فنادرا ما تغيب بن- غوريون عن أية مناسبة لإغداق مداليات التقديرعلى كاوفمان لبسالته العلمية، ولم يتردد يوما في التأكيد على بطولة كاوفمان في إنقاذ الدراسات التوراتية التي بقيت لقرون طويلة محط إهانات المسيحيين والحاخامين وجلبها إلى أمان «الوطن» [٢٢].

هناك كتابان لكاوفمان يقفان في مقدمة أعماله. ورغم أننا لأغراض حالية نرفض التمييز التقليدي بين النصوص البحثية والأيديولوجية- السياسية، فلا بد من بيان أنه من الناحية الرسمية، فإن واحدا هو الأول، والآخر هو الثاني. ففي كتابه المتكون من ثمانية مجلدات، وعنوانه «تاريخ المعتقد اليهودي»، تناول كاوفمان من غير نجاح كما بدا، جميع الدراسات التناخية الحديثة. كان لب مجادلته الدائرية هو أن تشكيل ألوهية نقية واحدة للأمة الإسرائيلية كان حدثا على جبل سيناء، والذي كان البرهان الرئيس الذي استخلصه له هو رواية الكتاب المقدس ذاتها. من المهم أنه ورغم (أو ربما بسبب ذلك) أن حقيقة كون مجادلته ومقاربته قد اعتبرتا مشكوكا فيهما، على أقل تقدير، من قبل المجتمع البحثي الدولي، فقد تم تكليف كاوفمان من قبل المحررين الإسرائيليين للإنسايكلوبيديا اليهودية بكتابة الخلاصة التمهيدية لمادة «الديانة اليهودية»[٢٣].

أما الكتاب الثاني وهو «المنفى والغربة»[٢٤]، فهو أكثر وضوحا في محتواه الأيديولوجي، وهو يشكل إحدى أكثر المحاولات طموحا لجعل أسطورة نفي المنفى مقبولة، حيث يقترح الكتاب: «دراسة تاريخية اجتماعية حول مسألة الشعب اليهودي منذ القدم حتى الحاضر». تختلف الآراء بالنسبة إلى أهمية ومعنى عمل كاوفمان. يشارك شويد مثلا كاوفمان في التزامه الأيديولوجي بالصهيونية، ولذلك فهو لا يشكك في افتراضاته الكامنة. من جهة ثانية، فإن بوعز عفرون لا يشارك كاوفمان لا في التزامه ولا في افتراضاته، بل يعترض على كليهما

وبالتالي يعمد إلى تفكيك أطروحة كاوفمان [٢٥].

يعي شويد نزوع كاوفمان نحو الصهيونية، ويؤكد على أن عمله الموجز ليس ثمرة بحث علمي، وإنما يشكل تجسيدا لرؤية صهيونية يهودية عالمية[٢٦]. تبدأ أطروحة كاوفمان بمبدأ اجتماعي أساسي يضفي عليه مصداقية عالمية: «لم تستطع الأمم المشتتة التي فقدت استقلالها وسيطرتها على ترابها البقاء لأكثر من جيل أو جيلين، وذلك لأن المصالح المادية أقوى من الالتزام بالتراث الثقافي والذاكرة التاريخية. والنتيجة الحتمية هي الذوبان». ثم تأتي المشكلة: «إذا كانت هذه هي طبيعة هذا القانون القابل للتطبيق عالميا، فكيف تمكن اليهود من البقاء في المنفى كأمة؟ وإذا كان اليهود هم الاستثناء الذي يثبت القاعدة، فلا بد من شرح علماني لكي يتمكنوا من العودة إلى المسار الطبيعي للتاريخ الذي تشترك فيه كل الأمم الأوروبية العلمانية.

يتمثل الأساس الذي يبني عليه كاوفمان مجادلته في فرضية عالمية الديانة اليهودية. فإذ رفض بشدة كل التفسيرات السابقة لأسباب عدم ذوبان اليهود وبقائهم كأمة يهودية، يقول إن الوظيفة الاجتماعية للدين، هي وحدها المسؤولة عن ذلك. فمن الناحية التاريخية، يلاحظ كاوفمان أن يهود المنفى ذابوا بسرعة في البلدان المضيفة لهم، وهو شيء كان ممكنا لدى الثقافات الوثنية التعددية، غير أن ذلك التوجه ما لبث أن توقف تحت الحضارتين المسيحية والإسلامية، وذلك لأنهما سعتا إلى وراثة اليهودية. منذ ذلك الحين، قاوم اليهود الذوبان بعناد في البلدان المضيفة لهم، وعزلوا أنفسهم بدلا من ذلك، وتلقوا لقاء ذلك الكراهية والعداء. وفقا لهذا التفسير، فإن اليهود، ورغم أنهم لم يقاوموا الذوبان القومي في البداية، فهم حددوا حدود هذه العملية من خلال إلزام أنفسهم بنمط حياة دينية داخل مجتمعاتهم. وقد تفاقم مثل هذا التقلب الإيديولوجي المستحيل مع محاولة شويد لتقديم تفسير لما سبق على أنه مجادلة متماسكة: «(لدينا) أمة منصهرة في المنظور القومي الترابي، ولكنها تحتفظ بخصوصيتها القومية في المنظور الديني»[٢٧].

على الرغم من أن هذه البنية وضعت من قبل يهوديين يعتزان برؤيتهما الترابية- كاوفمان وشويد- فمن المرجح أن يعتبر برينير ذلك تجسيدا آخر للمنفى التلمودي (بيلبول).

مع ذلك، فإذا كانت هذه الألوهية اليهودية العالمية الواحدة تمكنت من الحفاظ على الروح القومية للجماعة اليهودية، فلماذا إذن ينبغي نفي المنفى؟ وفقا لكاوفمان، هناك سببان لذلك: يتعلق الأول بملاحظة تاريخية معينة، بينما يخرج الثاني من مفاخرة معنوية على

نحو تواضعي. كان كاوفمان متمسكا بفكرة أن عملية تحرر اليهود في أوروبا فشلت، وأن ذلك الفشل خلف معظم اليهود ما بين المطرقة والسندان. فمن جهة تداعت أسوار الغيتو على نحو لا يمكن إصلاحه، وصار بمستطاعهم رؤية الأرض الموعودة ـــ الذوبان الكامل في المجتمعات القومية الأوروبية - ولكن هذه المجتمعات رفضت دخولهم إليها. فهذه المخاوف، والتي هي نفسها التي راودت هرتسل ولازار قبلا، ووصفاها بأنها فخ الغيتو الجديد، كانت بالنسبة إلى كاوفمان هي «الغربة المطلقة»، التي لا يمكن احتمالها والخطيرة وجوديا. والحل الوحيد في رأيه، هو عودة اليهود إلى موطنهم، وتطوير ثقافتهم القومية على أساس لغتهم الأصلية (كره كاوفمان اللهجات العامية اليهودية مثل اللادينو واليديش) بحيث يشبهون كل الأمم الأوروبية الأخرى.

غير أن كاوفمان وبرينير يلتقيان بالنسبة لموقفيهما من نفي المنفى عند مسألة أخلاقية المنفى. فتعلق كاوفمان بدراسة أصول اليهودية، والتقدير الذي يكنه للرسالة التوحيدية العالمية، يجب أن لا يغفل كراهيته للمنفى، وبخاصة في زيه الحديث. فقد كان المنفى (الغالوت) بالنسبة لكاوفمان بمثابة إهدار للكرامة الإنسانية، ومن كان على استعداد لدفع هذا الثمن وبالتالي الذوبان، فهو «غير جديربالشفقة. بل يستحق الازدراء والعار»[٢٨].

النقد الكنعاني

لا يقتصر كتاب بوعز عفرون «يوم حساب قومي»[٢٩] على تفكيك مقولة كاوفمان، وإنما هو أول وأكثر المحاولات الإسرائيلية القومية[٣٠] طموحا لتفنيد الصهيونية منهجيا كأيديولوجية، كرؤية للتاريخ، وكإطار لدولة إسرائيل. ومن الملفت أن هذا الكتاب الفكري مرّ دون أن يلاحظه أحد في إسرائيل، فلم يثر أية مناقشات أو مجادلات كان يجب أن يثيرها، وهو ما يؤكد على مدى تجذر الصهيونية في وعي اليهود الإسرائيليين. فقط مؤخرا، ومع بداية ظهور دراسات نقدية حول الصهيونية، بدأت تلك الرؤى المعمقة التي يضمها هذا الكتاب تحظى بالاعتراف الذي تستحقه[٣١].

ولد عفرون في القدس في العام ١٩٢٧ ودرس في مدرسة هرتسيليا في تل أبيب، ثم في الجامعة العبرية وجامعة تل أبيب. وكان أحد اعضاء هيئة التحرير في صحيفة هآرتس (١٩٥٦-١٩٦٤) ثم في يديعوت أحرونوت (١٩٦٤-١٩٩٠) وظلت مقالاته الأسبوعية المنتظمة في الأخيرة تشكل حدثا نوعيا في الصحافة الإسرائيلية.

سوف أشرح لماذا تحتل مبادرة عفرون في شأن تفكيك المنفى والغربة اللذين يطرحهما كاوفمان أهمية في سياق محاولته التصدي بقوة للصهيونية [٣٢] . فعلى العكس من شويد الذي كان فكره مقيدا بأيديولوجية وأساطير كاوفمان ذاتها، يتصدى عفرون للافتراض المسبق عند كاوفمان. فهذا الافتراض هو الذي يحدد الأسطورة التأسيسية، وخاصة في شأن أن اليهود شكلوا أمة إقليمية منذ القدم، وأن نفيهم هو حالة غير طبيعية، وأن العودة إلى الوطن هي قضية مصير. يمكن العثور على مصدر المشكلة، وفقا لعفرون، في ما يقوله كاوفمان عن لحظة تكون الأمة، والذي أورده في كتابه «تاريخ المعتقد اليهودي»، والذي تم رفضه من قبل المجتمع الدولي لدراسات الكتاب المقدس.

جادل كاوفمان في أن تشكيل الديانة التوحيدية كفكرة، والتحالف الذي وحد القبائل الإسرائيلية، تم اندماجهما معا على جبل سيناء، وأن ذلك الاندماج تكلل بتشكل الأمة اليهودية. فإذ رفض الأفكار السائدة حينئذ، أصر على أن قيام الأمة وفكرة التوحيد الألوهي كانتا متزامنتين ومتشابكتين على نحو لا انفكاك له. ورغم أننا سنناقش هذا تفصيليا في الفصل السابع، فقد يكون مفيدا أن نلاحظ هنا أن المصداقية التاريخية للحكاية التوراتية الخاصة «بأحداث» حصلت قبل القرن العاشر ق. م. ، هي، وبتعبير معتدل، مسألة خاضعة للشك، وحتى بعد القرن العاشر، كان لا بد لها من أدلة خارجية. وبكلمات أخرى، كان كاوفمان يسعى للحصول على شرح علماني وهو يرسي ذلك على مشهد جبل سيناء، ذلك المشهد الذي، وفقا للنقد العلماني المستند إلى البرهان، لم يحصل أبدا.

لم يكن كاوفمان قادرا، وهو يقدم مثل هذه المجادلة، على تحاشي الوقوع في فخ المثالية الفجة (التي طالما انتقد الآخرين عليها)، فقد كانت فكرة التوحيد الرباني البدائية موجودة على نحو مستقل عن الممارسات الدينية ومؤسساتها، وكان لا بد من تعليقها لمدة طويلة إلى حين تبلورها. وبشكل آخر، فشل كاوفمان في وضع فكرة التوحيد الرباني في إطار أي مضمون[٣٣] . قد يكون ممكنا القول أن كاوفمان ربما شعر بعدم الارتياح إزاء هذه الفكرة السخيفة، ولكنه استمر فيها رغم ذلك، والدليل على ذلك أنه عنون الكتاب بعنوان تاريخ «معتقد» وليس تاريخ «ديانة».

وإذ يقوم عفرون بطرح كل هذه التناقضات وتنافراتها النابعة من تلك الفرضية الزائفة، بكل دقة، يقول إنه إذا ما وضعنا كل ذلك جانبا، يصبح ممكنا رؤية، وبوضوح، أن اليهودية هي ظاهرة خاصة بالمنفى، وأن الشيء الوحيد الذي يميز اليهود عن غيرهم هو الثقافة الدينية، وأن الشعب اليهودي «لا يمتلك النزعات القومية الترابية»[٣٤] .

هناك توتر ملفت في نقد عفرون لأسطورة نفي المنفى باعتبارها الأساس للوعي الصهيوني التاريخي. يقول بشكل متواصل أن المنفى ليس حالة شاذة من حالات الوجود اليهودي، بقدر ما أن «الترابية» ليست طبيعية. بل إنه وعلى العكس من ذلك، يؤكد على تحول المنفى، تاريخيا، ليصبح حالة يهودية متأصلة. ثم يرفض الحكاية الصهيونية الرئيسة من خلال العودة باستمرار إلى التاريخية والصدفة، ويبين من خلال ذلك أن اللاسامية الحديثة والقومية اليهودية لا يمكن فهمهما إلا كظاهرتين مؤقتتين ومكانيتين. كما يبين أن القومية اليهودية، والأمة بكل أشكالها -الصهيونية هي مجرد واحدة من عدة أشكال- لا يمكن تلمسها إلا كجزء من تاريخ شرق أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وهي ليست تعبيرا عن قومية أصيلة عمرها ٢٥٠٠ عام.

مع ذلك، يبدو أن جمالية العلمانية الصهيونية، والاحتقار المعنوي لواقع الشتات الذي عاش فيه اليهود (وبخاصة في حظيرة التوطن)، متجذران في وعي عفرون. وبما أن التصوير النمطي لذلك الواقع، وهو الواقع الذي تمرد الصهيونيون عليه، هو النفي الجمالي والمعنوي للمنفى، فإن عفرون يشترك إلى حدّ ما في تلك الأسطورة المحورية التي يبدو جدا أنه يحطمها. فهذا التوتر - التفكيك الثقافي للصهيونية والمجادلة بأنها شيء عفا عليه الزمن، والإحساس حدسيا وعاطفيا في الآن ذاته، ببغض كبغض الصهيونية للمنفى- هو المفتاح لفهم موقف عفرون السياسي: ينبثق نقد عفرون للصهيونية وأجندته السياسية البديلة مما يمكن تسميته بالرؤية ما بعد- الكنعانية [٣٥].

لأجل رفع الغطاء بعض الشيء عن ذلك، يمكن القول إن الكنعانية هي مصطلح ازدرائي تمت صياغته على الأرجح من قبل الشاعر أفراهام شلونسكي وتم إطلاقه على حركة ثقافية -سياسية ظهرت في فلسطين ما قبل الدولة خلال الأربعينيات ثم خبت مبكرا في العقد التالي. بقيت الكنعانية، على الرغم من أنها لم تشكل يوما تحديا جديا للصهيونية سياسيا أو تنظيميا، تشكل مناخا ثقافيا ممكنا لم يتبدد تماما. ورغم أن المهمة الخاصة بالحركة على النحو الذي حددته الحركة ذاتها، تجسدت في بعث الأمة العبرية، فقد التصق الازدراء باسمها [٣٦].

كانت ظاهرة الكنعانية نتيجة لسلسلة من الاجتماعات التي عقدت في باريس خلال الثلاثينيات بين اللغوي عاديا حورون والشاعر يوناتان روتاش [٣٧]. تكونت الأيديولوجية الثقافية التي تمخضت عنها تلك الاجتماعات من مكونين: تمت ترجمة الأمزجة السياسية والأدبية والعلمية السائدة في أوروبا الثلاثينيات إلى لغة السياسة والثقافة في فلسطين الصهيونية، كما إنها راكمت نقدا معمقا للصهيونية. فقد ولدت

الكنعانية من رحم الصهيونية - وبشكل أكثر دقة، من رحم مدرسة الجناح اليميني الجابوتنسكي- وسعت إلى جذب الصهيونية إلى نهايتها المنطقية بالدعوة إلى طلاق لا رجعة فيه عن اليهودية. قد ينظر إلى ذلك وكأنه نسخة للنهاية السعيدة لنفي المنفى.

عمد أدباء الكنعانية إلى تحويل المعتقدات الأوروبية الخاصة بالقومية العضوية، وبخاصة أشكالها الإيطالية والألمانية والروسية، إلى مخزون أصولي وبدائي لما قبل التوحيدية الربانية. ورفضوا بشدة أدبيات الحاخامين التعقيبية. في مقالته المنشورة العام ١٩٤٤ بعنوان «المقالة التدشينية» قال روتاش إن «العبري لا يمكن أن يكون يهوديا، ولا اليهودي عبريا». أقامت (تلك المقالة) حاجزا غير قابل للتجاوز بين اليهود في الشتات، الذين كان وجودهم يتمثل في «مذهب ديني»، والأمة العبرية المولودة ثانية فوق ترابها. فاللجنة التي أسسها روتاش في أوائل الأربعينيات بعنوان «لجنة تعزيز الشبيبة العبرية» من أجل الدعوة لقضية القومية العبرية وإعادة الحياة للأمة، كانت أمة تضم كل شعوب الشرق القديم الناطقة بالعبرية بكل لهجاتها الخاصة. فهذه المنطقة التي هي «أرض الشرق» والتي تضم ما يعرف اليوم بسورية ولبنان والأردن وإسرائيل/ فلسطين، هي التي انجبت الأمة العبرية التي كانت مثل جيرانها أمة لا دينية وأسست ثقافة عبرية عظيمة، ثم دمرها محتلون لاحقون وتم تشويه تراثها الثقافي ونبذه من جانب التوحيدية الربانية وتعقيبات الحاخامين. وكانت نتيجة ذلك أن نواة الأمة، أولئك المستوطنين العبريين في فلسطين، قد انتشروا في أرض الشرق، وعبر الغزو والقوة طهروا تلك الأرض من العربية (اللغة العربية) ومن الإسلام (الديانة) الغريبين عن المنطقة مثل اليهودية. سوف تعمد الأمة التي استردت قوتها إلى إكمال مصيرها بتأسيس الدولة العبرية. ستعمد هذه الدولة إلى فصل نفسها عن الكنيسة، وتغرس اللغة العبرية وثقافتها كقاعدة مشتركة لكل مواطنيها وتقطع علاقاتها باليهودية والشعب اليهودي [٣٨]. قد يبدو هذا البرنامج السياسي مثيرا للسخرية، كما إن أيديولوجيته تعكس النظريات القومية واللغوية لتشكل مضامينها في أوروبا خلال ثلاثينيات القرن العشرين، غير أن توكيداته الثقافية وغرائزه الكنعانية بقيت عالقة بعد انهياره التنظيمي خلال خمسينيات القرن العشرين. وقد يمكن القول إن مزاج وبلاغيات وجماليات الثقافة العبرية خلال الأربعينيات والخمسينيات بقيت كنعانية. فعلى سبيل المثال، تعكس الكثير من الأسماء المنتشرة في المجتمع الإسرائيلي إحساسا بالثقافة العبرية (أحد هذه الأمثلة هو الاسم الأنثوي «أنات» أو، عنات»، وهو اسم آلهة الخصب الكنعانية). يذكر عفرون من خلال نظرته الثاقبة أنه حين أراد الشاعر القومي

الذي كان عالمه مليئا بالتراث الثقافي اليهودي، أن يكتب حكاية «الملك داوود في الكهف»، كان في الواقع يعيد إخراج الحكاية الألمانية القديمة عن فريدريك بارباروسا وفرسانه في أعماق الكهف البافاري، إلى حكاية إسطورية عبرية المضمون [٣٩].

كان عفرون لمدة من الزمن أحد أتباع الكنعانية، فإذ أصبح صوتا منشقا إلى اليسار من الحركة الصهيونية، رفض من كل قلبه ذلك المظهر الجنوني للسياسات الكنعانية، وكذلك روابطها مع التطرف الميسياني اليهودي للمستوطنين في الأراضي المحتلة بعد العام ١٩٦٧. كما كان واضحا له أن الهوية العبرية غير قابلة للفصل عن اليهودية، وأن اللغة العربية والإسلام متغلغلان بعمق في ثقافة كل سكان الشرق الأوسط، بمن فيهم المسيحيين واليهود. غير أنه مع ذلك، وبعد إجراء كل التغييرات الضرورية، يتقبل النقد الكنعاني للحكاية الصهيونية الرئيسة وخاتمتها السياسية الملحقة: أن ما تمخض عما جرى في فلسطين/ إسرائيل نتيجة الاستعمار الصهيوني هو أمة ذات إقليم ترابي، ولا يمكن لها أن تكون يهودية، وإنما إسرائيلية. فتاريخ المنفى بالنسبة إلى عفرون هو تاريخ طبقة دينية أو فئة منبوذة وفقا للمعنى الذي وصفه فيبر، وليس وفقا لأمة كامنة. وكنتيجة لظرف تاريخي معين، تشكلت أمة جديدة- وهذ هو كل ما في الأمر.

يدعو الجهد الذي يبذله عفرون لدحض ذلك الجزء من الحكاية الصهيونية الذي يتعلق بالتاريخ القديم إلى الإعجاب حقا. فبمساعدة من تلك الرؤية الكنعانية، ينطلق عفرون في عملية مسح شاملة لكل الدراسات والبحوث، ويكرس نحو ربع الطبعة العبرية من كتابه لفصل بعنوان «انتصار الهلخاه وانحطاط الأمة» يجادل فيه بأن اليهودية الهلخائية والأمة الترابية الإسرائيلية/ اليهودية كانتا على مدى تلك القرون، خيارين منفصلين، وليس كما تصوره الصهيونية، تعبيرين عن نفس الجوهر القومي. ومن المهم ملاحظة أن أسلوب عفرون في التفكير في هذا المجال، يشكل جزءا بذاته من ذلك الكلام عن القومية. فهو يفترض بوضوح أنه لكي تهدم حكاية قومية تاريخية، لا بد من، ليس فقط إلقاء الضوء على تناقضاتها ومفارقاتها، بل ودحضها تجريبيا. ولكي أكون واعيا وبطريقة فجة، أقترح أن يفترض عفرون أنه كانت هناك، أو كان يمكن أن تكون هناك أمم في تلك الأزمنة، كالإسرائيليين القدامى مثلا، غير أنه لا بد من إثبات وجودهم تجريبيا، كما لو أن الفرضية القائلة بوجود أمم في تلك القرون ليست إشكالية جدا. وللحق فإن عفرون، وخلال كتابته للنسخة العبرية الأصلية في العام ١٩٨٦، لم يكن ممكنا أن يتوقع منه أحد أن يتيح لنفسه

الإطلاع على الأدبيات النقدية الآخذة بالظهور حول القومية، والتي ما لبثت أن غيرت مفاهيمنا عن هذه الظاهرة. فحين أعد عفرون نسخته الإنكليزية في العام ١٩٩٥، كان قد اطلع على تلك الأدبيات التي ما لبثت أن تركت أثرها في مواده.

مع تحمله عبء هذا المشروع المثير للإعجاب، يضع عفرون برنامجه السياسي الذي تتمثل نقطته الأساسية في الدعوة من أجل تخليص دولة إسرائيل من يهوديتها وصهيونيتها. وهو يتألف من مبدأ الفصل السياسي بين الدولة والدين- أي دين- وتحويل الدولة إلى دولة من كل مواطنيها ولأجل كل مواطنيها، مواطني دولة إسرائيل، بدلا من دولة للشعب اليهودي. وفي الواقع، ليس هناك ما يمكن أن يوصف بأنه راديكالي أو دراماتيكي في مطلب أن تكون الدولة الحديثة مجرد دولة- أمة، ترابية وطبيعية. غير أنه بالنسبة إلى حقيقة إسرائيل الصهيونية، فإن مثل هذا الطلب يرقى إلى مرتبة الكفر.

هناك أيضا ما يرقى إلى السخرية التاريخية. فلأجل اسقاط نفي المنفى وتوفير برنامج عالمي للمواطنة والهوية الجماعية التي من المفترض أن تكون شاملة وليست حصرية، يكتشف المرء أنه إنما يتبنى، ولو جزئيا وبتحفظ ما، وجهة نظر كنعانية- كانت الكنعانية مزاجا قوميا حماسيا خلال الثلاثينيات والأربعينيات. ولا يهم كثيرا في هذا المجال سواء أكان البرنامج العالمي مدعوما من شخص يدعى بوعز عفرون أم آخر يدعى أنطون شماس [٤٠].

حدود المشهد التقليدي للأسطورة التأسيسية

نشرت مقالة في العام ٢٠٠٣، مهمة جدا في مجلة «٢٠٠٠» الناطقة باسم الليبراليين الإسرائيليين. فقد قامت أنيتا شابيرا، الشهيرة بلقب أميرة الصهيونية كما ورد سابقا، بمحاولة بعيدة النظر تهدف إلى وضع الأسطورة التأسيسية (لم تصفها كذلك بالطبع) في إطار نفي المنفى تاريخيا [٤١]. تؤكد مقالة شابيرا على الأهمية المتواصلة - حتى لو تغيرت- للأسطورة في المجادلات السياسية الدائرة والتي تناقض بشكل ما، ما كانت توصلت إليه من أنه لم يعد هناك لزوم لذلك. والأهم من ذلك، هو أن ما تقوله شابيرا يوضح عدم قدرة، وعدم استعداد، المفكرين الصهيونيين حتى في هذا الظرف المتأخر، للتعامل مع الأسطورة تعاملا نقديا، والتصالح مع عمقها الفكري وملابساتها السياسية. في مراجعته لهذا العدد من المجلة، يلاحظ يوسي يونا أن «مشروع شابيرا الاعتذاري يتوقف عند الحدود التي يتم فيها الزعم بأنه لا يوجد شيء خلفها، ذلك الفراغ الذي يقذف رجال المؤسسة الحاكمة إليه من

يقتلعونهم من الفلسطينيين والمزراحيين، الذين إما أنهم لا يكترثون لهم، أو أنهم يرفضون التفاوض معهم» [٤٢]. سوف أنظر الآن في مقالة شابيرا، ثم أستخدم، نصها كمقدمة لنقد راديكالي لنفي المنفى بوحي من وولتر بنجامين.

تشير شابيرا بشكل صحيح إلى مركزية نفي المنفى في المناظرات السياسية القائمة، وما يتم من تعميم لها من جانب النقاد غير الصهيونيين أو المناهضين للصهيونية. «كما لو أن هناك معركة بين أرض إسرائيل والشتات» [٤٣]. تركز شابيرا على التغيرات في وجهات النظر إزاء نفي المنفى بعد تأسيس دولة إسرائيل في العام ١٩٤٨. من حيث الجوهر، تقول في مجادلتها أنه «منذ الستينيات، بل ومنذ السبعينيات، حدث في المجتمع الإسرائيلي انسحاب بطيئ وإنما متواصل بعيدا عن مفهوم نفي المنفى، إلى أن وصل إلى خارج الزمن» [٤٤]. ولأجل التأكيد على تاريخية نفي المنفى، تلجأ شابيرا إلى حكاية جيلية. تحدد ثلاثة أجيال: الآباء، وهم أولئك الصهيونيون الذين ولدوا في أوروبا، وجيل الذين ولدوا في فلسطين الانتدابية والذين قاتلوا في حرب ١٩٤٨ حين أصبحوا في عشرينياتهم، ثم جيل أولئك الذين كبروا أو ولدوا بعد قيام دولة إسرائيل.

يشكل العبور من الجيل الأول إلى الثاني ما يدل على وجود فجوة بين الذين ابتدعوا وبثوا الأيديولوجيا من جهة، ومن جهة أخرى أولئك الذين شكلوا خنازير تجارب لاختبار تلك الأيديولوجيا عليهم. تتعرف شابيرا ببعد نظر على هذه الفجوة ويشكل اعترافها بها واحدة من تلك اللحظات المميزة في مجال نثرها العبري الرائع. فجيل الآباء نفى وشوه المنفى بوسائل لم تخل دائما من المفردات اللاسامية، ومع ذلك كانوا هم أنفسهم جزءا من تلك الأحياء الأوروبية الشرقية وكان تمردهم وهجومهم الضاري عليها مفعما بالألم وتضارب المشاعر. لم يكن هذا العالم تجريدا، وإنما عالما كانوا قد عرفوه وعاشوا تجربتهم فيه. ولعل أوضح تعبير عن ذلك التضارب في المشاعر والبغض والألم (وأحيانا حتى التعاطف) المتشابك على نحو لا افتكاك منه مع العيش في الحي اليهودي الأوروبي الشرقي، هو الوصف الأدبي لبرينر المشار إليه سابقا. أما بالنسبة لأول النتائج الفعلية لنفي المنفى، فيوضحها التقييم التالي، الصادر في الثلاثينيات عن أحد الرواد الأسطوريين المنتمين لموجة الهجرة الثانية، شلومو لافي:

> تخلينا عن الروحانية المفرطة التي كنا نعتقد أنها إرث المنفى. كان آباؤنا في المنفى معنيين بدرجة رئيسة بالروح، بينما سنكون نحن

> الذين نعمل الآن على تحرير أنفسنا من المنفى، مشغولين أكثر بالجسد، بقدرتنا على الفعل، باستقامتنا الجسدية، بالشجاعة. قد يبدو أننا حققنا كل ذلك. لقد حققنا خلق جيل من الأجساد الخشنة. وإذ انتهينا من ذلك، ننظر ونستغرب: هل هؤلاء (مواليد موجة الهجرة الثانية الذين ولدوا في فلسطين) هم الذين تمنيناهم؟.. إن ما يفتقده جيلنا هو القليل من التفكير في مكانهم في العالم، مكانهم في اليهودية، في ماضينا ومستقبلنا، وبشكل عام، التفكير في الذات والإحساس بعمق[٤٥].

يتمتع تعامل شابيرا مع المواقف المتغيرة من نفي المنفى ببعد النظر. فهي تحدد التغيير في العقد الأول من وجود الدولة (الخمسينيات)، وإنما مع الملاحظة الرئيسة حول أن «التغيرات داخل الوعي لا ترصد في معظم الأحوال إلا من خلال التأمل في الماضي، حيث تكون قد نضجت واتضح مسارها»[٤٦]. بهذه الطريقة، فإن الظواهر التي توحي ظاهريا بازدهار إسرائيلية محلية آثارية (مثال: ظهور المجلة الكنعانية «أليف» أو حفريات يغئال يادين في الجليل الأعلى وصحراء يهودا) لم تكن في الواقع غير «ضوء نجمة آفلة»، تعبيرات ثقافة مهيمنة (إسرائيلية – صهيونية العمل) على وشك أن يتم تقويضها تقويضا شديدا.[٤٧] إن ما تغيرهو ديمغرافيا الأرض الموعودة: وصول اليهود العرب والناجين من الهولوكوست. وإذا كنا بفعل طبيعة الموضوع نغفل الآن العرب الفلسطينيين، فإن ما حدث قد حول مجتمعا من مستوطنين من أصول أوروبية إلى مجتمع مهاجرين. فالتالي لم يمتلك المزاج ولا الرغبة في الإسرائيلية الآركيولوجية. تأمل عاموس كينان استرجاعيا في العام ١٩٧٧ مرددا ملاحظة أوري أفنيري: «الشعب الذي كان في ١٩٤٨ – لم يعد هنا (لم يكن يشير إلى النكبة الفلسطينية بالطبع). هناك الآن شعب آخر. في الواقع، لا يوجد شعب هنا. هناك الآن نوع من الرعاع»[٤٨]. وإلى جانب البلاغيات التي تفضح غرور المستوطن المحلي مقابل سيماء المهاجرين الخاصة بالمنفى، تفصح ملاحظات كينان وأفنيري عن الإدراك باختفاء مجتمع استيطاني أبيض ومتجانس توحده ثقافة اصلانية عضوية. فملاحظاتهما تنعي ذلك المجتمع والثقافة اللذين كان أريئيل شارون الآخذ بالتلاشي بينما تتم كتابة هذه السطور، أفضل من تأقلم مع ما جسداه من تغير ديمغرافي.

ثم جاءت محاكمة أيخمان التي غيرت النظرة لليهودية التاريخية والتراث اليهودي وكذلك الشتات تغييرا كليا. تشرح شابيرا بدقة كيف أنه في سياق العملية، فإن نفي المنفى الخاص بجيل الآباء والشكل الذي اتخذه في جيل الأبناء قد تبادلا المواقع تماما، وأصبح الحال كما تصفه شابيرا خارج التاريخ [٤٩]. فقد كانت العملية مزدوجة: فالتعبيرات التي كانت تعتبر بأنها تعبيرات المنفى لم تعد مكروهة على النحو السابق، كما أصبح مضمون الهوية الجماعية أكثر يهودية وأقل إسرائيلية- أركيولوجية. وبغض النظر عن مخاطر انبثاق قومية عدوانية متجانسة لو نجح النمط الكنعاني الأهلاني للإسرائيلية، فإن ما حدث من انتشار ليهودية أصولية دينية - عرقية، يمكن اعتباره نتاج فرصة ضائعة لتشكيل جمهورية إسرائيلية كان يمكن أن تضم اليهود والفلسطينيين. لا يمكن للمرء بالطبع أن يكون متأكدا من أن النتيجة ستكون جمهورية علمانية. غير أنه وبنظرة استرجاعية، يبدو أن المجازفة كانت تستحق العناء.

مقالة شابيرا مقالة عميقة وذات صناعة ماهرة في الحديث عن تاريخية وتعدد أنواع الأسطورة الصهيونية في القرن العشرين. في الآن ذاته، فهي تفضح المعوقات السياسية والثقافية المهمة للتعليق الصهيوني الإسرائيلي على الأسطورة التأسيسية. ويبرز هنا معوقان معينان، ينبع الأول منهما من فهم ضيق لما يمثله نفي المنفى حقا: فقط التصريحات التي ترفض المنفى بشكل مباشر، والتي تتضمن الإهانات المباشرة ليهود المنفى، والتي تزور حكايات تتجاهل مرحلة المنفى بأكملها - وبكلمات أخرى، الصيغ الفجة المباشرة- هي التي تعتبر أمثلة على نفي المنفى. لذلك تكون النتيجة هي عدم القدرة على التأمل في التعبيرات الأكثر عمقا والأكثر تماسكا وطموحا من الناحية الأيديولوجية، في نفي المنفى: مشروع دمج فترة المنفى- بدلا من رفضها أو تجاهلها- في حكاية ترابية تم تطويرها منذ منتصف العشرينيات على يد الباحثين الذين قاموا بتأسيس معهد الدراسات اليهودية في الجامعة العبرية (سيتم التركيز على مشروع هؤلاء الباحثين في الفصلين الرابع والخامس). أما الثاني، فهو، وكما تم شرحه في الفصل الثاني، مطابق للأمم الاستيطانية: رفض أو عدم القدرة على تفحص الأسطورة من حيث علاقتها أيضا بسكان الأرض المحليين، كما لو أن الأسطورة لا علاقة لها إلا باليهود، أو كما لو أن الأرض كانت فارغة قبل وصولهم.

ترفض شابيرا باستمرار أن تنخرط في النقد الفكري والسياسي لنفي المنفى. وهذا مثل على ذلك: إذ تلاحظ أن نفي المنفى أصبح شعارا للنقاد الراديكاليين (النافين، كما تسميهم) للصهيونية، فهي تقول أن:

أمنون راز- كراكوتسكين هاجم مبدأ «نفي المنفى» لأنه وفقا لفهمه له، هو الذي أدى إلى تأسيس دولة إسرائيل- ككيان عدواني، حاقد، مجرد من المشاعر الإنسانية، على العكس من يهود المنفى. فقد قدم راز-كراكوتسكين وجود اليهود في المنفى بأنه الطريقة الطبيعية للحياة بالنسبة لليهود، والتي قوضتها الصهيونية [50].

ماهو ملفت هنا، ليس فقط عدم الاتفاق بشكل عنيف مع الموقف الذي قدمه راز-كراكوتسكين. بل هو أن شابيرا نفسها تطرح وبشكل صحيح عودة التناظر حول نفي المنفى أيديولوجيا وسياسيا وليس فقط بحثيا. مع ذلك، وبدلا من الهجوم العنيف على نقد راز-كراكوتسكين البنجاميني الراديكالي للأسطورة الصهيونية والثقافة والسياسة الإسرائيلية، فهي تلجأ إلى تقديم خلاصة مختزلة وازدرائية لمجادلته، والتي هي أقرب إلى مقاربة كاريكاتورية لها. والأكثر من ذلك، هو أن الإشارة إلى المصدر تثير الشك في حقيقة ما إذا كانت شابيرا قد قرأت النص بأكمله، وفي مدى جدية القراءة التي أجرتها، وذلك لأن مقالة راز-كراكوتسكين الضخمة ظهرت في جزئين (١٩٩٣ و١٩٩٤)، وهي تذكر الأول فقط [51].

«ليس هناك رب، غير أنه وعدنا بالأرض» [52]:
نقد بنجاميني

أنت تلقيت رسائل من الغرب، وهم هنا تلفنوا من الشرق؟ هناك، تتقلص يوميا منطقة الإقامة، وهنا، تتراجع القرية العربية يوميا؟ خطوات الجِمال ترن؟ دينغ دونغ. هل تسمع؟ ألا تستطيع أن تسمع؟ كيف أن آذان اليهود لا تسمع؟ هل تسنى لك يوما أن تعرف العرب؟ نحن ندبنا محرقتنا ولكننا لم نندب محرقتهم؟ هناك حرب الآن؟ ما أعظم هذا الجيل. ولماذا تكتب أنت؟ تكتب من أجل الكتابة؟ لا غير [53].

يفتتح هذا القول القوي للشاعر غير المنتمي والمعارض، أفوت يشورون، بما يمتلكه من لغة شعرية فريدة وغريبة ومع ذلك مؤثرة سياسيا (مزيج مما هو عبري طقسي وحديث، وعربي فلسطيني شعبي، وأرامي ويديش) مقالة راز-كراكوتسكين المهمة، «المنفى داخل السيادة:

نقد نفي المنفى في الثقافة الإسرائيلية»، والتي تشكل إحدى أكثر الأطروحات أصالة في الصهيونية وإسرائيل، يكتبها مواطن محلي يهودي إسرائيلي باللغة العبرية. يجب التأكيد على أن ما يشير إليه راز- كراكوتسكين من خلال نفي المنفى هو أساس الأيديولوجيا الصهيونية بنفس المفهوم النقدي المقدم كتعريف عملي في مستهل هذا الفصل، وأنه بالنسبة له أيضا، فإن العنصرين الثانيين في الأسطورة التأسيسية- العودة إلى الأرض والعودة إلى التاريخ- هما تعبيران مختلفان، ولكنهما يعبران عن الشيء ذاته.

انبثقت مقالة راز-كراكوتسكين من رسالة الدكتوراه التي قدمها في العام ١٩٩٦ في جامعة تل أبيب تحت إشراف الراحل عاموس فانكينشتاين حول «التمثيل القومي للمنفى: التأريخ الرسمي للصهيونية ويهود العصور الوسطى». وعلى الرغم من أن راز- كراكوتسكين يقرأ كثيرا وبطريقة انتقائية، فإن أثر ثلاثة من الباحثين يبدو واضحا في عالمه السياسي والفكري، وهم: وولتر بنجامين، وأستاذه عاموس فانكينشتاين (الذي لم يكن على اتفاق دائم معه) وكارلو غينزبيرغ، بالتزامه المماثل بالمطابقة بين المعرفة العامة والمعلومة البحثية، وكذلك التمييز الأخلاقي- السياسي بين الطغاة والمضطهدين[٥٤].

قد يكون من الضروري النظر إلى نص راز-كراكوتسكين في سياق مجلة «النظرية والنقد» التي تأسست في العام ١٩٩١ من قبل معهد فان لير في القدس. فمنذ بدايتها، أصبحت هذه المجلة مكانا مركزيا بالنسبة للنقد الراديكالي للصهيونية ودولة إسرائيل. قام لورانس سيلبيرشتاين بتوثيق تأسيس المجلة، والقصة جديرة بأن تعاد روايتها باختصار[٥٥]. ففي تشرين الأول ١٩٨٧، شكل عادي أوفير (فلسفة، جامعة تل أبيب) وحنان حيفر (أدب عبري، الجامعة العبرية) مجموعة احتجاج سميت«واحد وعشرون عاما»، وذلك إشارة إلى مرور واحد وعشرين عاما على الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة. وكما أوحى البيان التأسيسي فقد كانت المجموعة خائبة الأمل من حركة السلام القائمة:

> وجود الاحتلال شامل. كذلك يجب أن يكون نضالنا ضد الاحتلال شاملا. سنرفض بتصميم أن نتعاون مع جهاز الاحتلال بكل أشكاله. الرفض هو الشكل الصائب الوحيد أخلاقيا وسياسيا للمشاركة في المجتمع الإسرائيلي خلال الاحتلال. الرفض هو . . . . . . مصدر الأمل في استقامتنا الأخلاقية كإسرائيليين[٥٦].

اندلعت الانتفاضة بعد ذلك بقليل، وفي حزيران ١٩٨٨، رفض أوفير القيام بخدمته العسكرية كاحتياط في المناطق المحتلة وأرسل إلى السجن. كتب إلى وزير الدفاع، إسحق رابين، أنه ينظر إلى الانتفاضة بأنها «نضال من أجل الحرية، وهدفها الوحيد هو التحرر من الحكم الإسرائيلي، وبين أنه لم يطلب منه الدفاع عن بلده، «وإنما المشاركة في استعباد شعب آخر»[٥٧]. في العام ١٩٨٩، تجمع أوفير وحيفر والأعضاء الآخرون في مجموعة «واحد وعشرون عاما» في قلقيلية لمعارضة هدم منزل عائلة فلسطينية تم اعتبار ابنها «إرهابيا محتملا». رفضوا تلبية أمر الجيش بالابتعاد وتم اعتقالهم جميعا (٢٧ شخصا) لمدة سبعة أيام. شجعت تلك التجارب أوفير وحيفر والآخرين على البحث عن وسائل لنشر نقدهم الراديكالي للدولة الإسرائيلية والمجتمع والثقافة. غير أنهم في ذلك الحين كانوا قد يئسوا من الأكاديميا التي كانت مثل الآخرين (وما تزال) تعمل على إرضاء الحكومة وتتواطأ مع السلطة. لقيت محاولات أوفير وحيفر المبكرة لخوض العمل السياسي النقدي «اللامبالاة وتعبيرات الازدراء أو المعارضة المكشوفة»، وسعيا بعد ذلك إلى تأسيس موقع من أجل «نوع من الأكاديميا الراديكالية». ثم كانت النتيجة الأخيرة هي تأسيس مجلة «النظرية والنقد» كمجلة مستقلة نسبيا عن معهد فان لير (المعهد منفتح العقل، غير أنه لا يشارك المجلة في مواقفها الراديكالية) وكذلك كمجلة سياسية وبحثية. عند بدء المجلة، كان غرضها الأساسي هو أن «تؤرخ» كل المخزون من التصنيفات التأسيسية والمفاهيم الرئيسة للخطاب الإسرائيلي (صهيوني، رائد، أمة، دولة، دين) والأوصاف المقبولة لخطوط الانقسام المعترف بها (الجينتايل «المسيحي»/ اليهودي، العلماني/ المتدين، الشرقي/ الغربي.... وهكذا)[٥٨]. كان أول رئيس تحرير والقوة الدافعة للمجلة على مدى عقدها الأول هو أوفير، ثم حل محله السوسيولوجي يهودا شينهاف، من جامعة تل أبيب أيضا، في العام ٢٠٠٠.

تشكل مقالة راز- كراكوتسكين «المنفى داخل السيادة» جزءا من ذلك التحدي الخاص بالتصنيفات التأسيسية والمفاهيم الرئيسة للخطاب الإسرائيلي، وكان الكاتب نفسه قد لعب دورا مهما في إطلاق مجلة «النظرية والنقد»، وإعطائها شكلها. تشكل مقالة «المنفي داخل السيادة» مزيجا نموذجيا من الأخلاقيات المتشابكة التي لا انفكاك لها، والصفات السياسية والبحثية الخاصة براز- كراكوتسكين، وهي محاولة في قراءة أطروحة بنجامين في فلسفة التاريخ وتطبيقها على الأيديولوجيا الصهيونية والسياسات والثقافة الإسرائيلية. وانطلاقا من إخلاصه لمنبع إلهامه، يهتم راز-كراكوتسكين ليس في إعادة تركيب الماضي اليهودي في المنفى

أو الحاضر الإسرائيلي، وإنما في إطلاق الأصوات المكممة والأفكار الخاصة بالماضي بهدف تغيير الوعي التاريخي وسياسات الحاضر. وفوق ذلك، فبإعادة نشر الوعي بالمنفى، بالمعنى الذي يضفيه عليه مقابل الأسطورة التي تنفيه (نفي المنفى)، فإن ما يهدف راز-كراكوتسكين إلى إطلاقه ليس فقط ذاكرة ورؤية يهودي الماضي المنفي والمكمم، وإنما بدرجة رئيسة ذاكرة ورؤية الفلسطيني المحروم والمبعد من الحاضر[٥٩]. يجدر هنا تذكر ملاحظة واردة في الفصل الأول، وهي أن إحدى السمات الأساسية للأمة الاستيطانية تتمثل في رفض وعي الأمة الاعتراف بتجريد السكان المحليين، بل ورفض الاعتراف بوجودهم، لأن ذلك مهم جدا بالنسبة لهوية تلك الأمة. فإصرار راز-كراكوتسكين على الوجود الذي لا يمكن التخلص منه أو من تذكره، والذي هو الوجود الفلسطيني، مقابل التعريف الجماعي لليهود الإسرائيليين، هو تحد راديكالي هدام إلى حدّ قد لا يكون مستغربا أن تتجاهله شابيرا تماما.

وكما لو أن راز-كراكوتسكين توقع حكم شابيرا بعد عقد من الزمان، فقد كان مدركا أنه مع تطور الثقافة الإسرائيلية الذاتية في إطار الدولة- الأمة، وتسمية أيام أوسلو بواقع ما بعد الصهيونية، فقد يتم استبعاد التأكيد على الأيديولوجيا الصهيونية ونفي المنفى بشكل خاص باعتبارهما غير مهمين وخارج الزمان، والنقاش فيهما سطحي. ويلاحظ راز، كما يستل ورقة من مفاهيم غرامشي عن الهيمنة، أن أولئك الذين يعتقدون أن الصهيونية وأسطورتها التأسيسية هما فقط ضرورة تاريخية، يخطؤون حين لا يدركون:

> أن الاستنتاج بأنه لا توجد حاجة لمناقشة أسس الأيديولوجيا الصهيونية يؤدي إلى تقوية الفرضيات المؤسسة لها، ويصبح ممكنا تجاهل الدور المركزي الذي تواصل أسطورة نفي المنفى القيام به في تشكيل الكلام السياسي والثقافي في إسرائيل. بل وتحديدا، حين لا تكون الأسطورة بكليتها محط المناقشات التي فيها اعتبار أن الزمن قد عفا عليها ولا فائدة منها، تصبح وظيفة الأسطورة أكثر سهولة ويتم التسليم بها على أنها موضوعية ودالة على ذاتها[٦٠].

يركز راز-كراكوتسكين على التوتر- بل التناقض- بين المضمون القومي لنفي المنفى والمضمون اللاهوتي لفكرة المنفى كحالة من الوجود في العالم الفعلي. يدرك تماما أن التنويعات المكانية والزمنية لا يمكن حصرها في تعريف أو معنى واحد، وإنما «إذا كان ممكنا أن يتم التحدث عن أي

مكون مألوف لجميع التعبيرات التاريخية لليهودية، والتي تجعلها واضحة، يكون هذا (المكون) موجودا في تعريف الوجود كحقيقة المنفى (على الأقل في وسط وغرب أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر)[٦١]. لا بد من التأكيد على أن هذا حقيقي جدا بالنسبة لليهودية الحاخامية. وبغض النظر عن أي تقييدات، يصر راز- كراكوتسكين على أن مفهوم المنفى «لا يشكل أحد أسس الوجود اليهودي- بل إنه الأساس المركزي لتعريفه»[٦٢]. فوفقا لوجهة نظره، إن مكان أرض إسرائيل له أهمية بالتأكيد في الفكر والكتابة الحاخاميين[٦٣]، ولكن هذا لا يعني القبول بما تقوم به الصهيونية من تقليص للوعي بالغالوت -المنفى إلى حدّ عدم تحقيق الآمال الترابية أو إلى حالة مؤقتة من الوجود (دون إنكار مكونات العودة ورد الاعتبار في بعض تجليات الميسيانية الطوباوية). وأكثر من ذلك، فإن التوق إلى أرض إسرائيل الموعودة الكامن في المنفى الوجودي - لم يتم التعبير عنه بمصطلحات استعمارية أو ذات علاقة بالملكية، كما لم يكن مترافقا باستدعاءات مفعمة بالحنين لماض بعيد[٦٤]. أما الصفة المهمة الثانية للوعي بالمنفى، فهي العلاقات الحوارية مع المسيحية. فما يعنيه الغالوت هنا هو رفض العقيدة المسيحية التي تعتبر الواقع عصر نعمة إلهية لا يستثنى منها سوى اليهود العنيدين، والإصرار على أن ظرف اليهود هو رمز للعالم: عالم لم يتم خلاصه، والذي هو منفى بحدّ ذاته. وقد جاء في بعض الأقوال خلال العصور الوسطى، أن الرب ذاته في المنفى[٦٥]. وسوف تكتسب هذه النقطة الأخيرة أهمية خاصة لدى مناقشتنا للأسطورة التأسيسية كعودة للتاريخ في الفصلين التاليين.

وإذ يعود راز- كراكوتسكين إلى المضمون القومي، فهو يكشف عن العلاقة - وهي علاقة ينساها الباحثون الصهيونيون أو يتعمدون تجاهلها- بين الأسطورة الحديثة والمنفى ما قبل الحديث، وهي علاقة ترمز بشكل ما إلى تلك التي بين الصهيونية واليهودية بشكل عام. يقول: «إن مأزق حقيقة أن مفهوم المنفى، الذي حمل عبئا لاهوتيا عميقا ومهما، والذي يعرف اليهودية كظاهرة تاريخية، هو أن «نفي المنفى» يعني نفي «اليهودية»، فالصهيونية التي تفترض احتكار التاريخ اليهودي، تشكل في الواقع نفيا له»[٦٦]. كما لوحظ سابقا، يعرف راز- كراكوتسكين أيضا أن الصهيونية كانت دائما مذعنة لوجود اليهود في الشتات، ولكنها أصرت دائما على تراتبية الأرض/ المنفى، حيث يكون المنفى أقل مرتبة من الوجود في أرض إسرائيل إن لم يكن أصلا مرفوضا وغير شرعي. كما إن الوجود اليهودي خارج نطاق الأيديولوجية الصهيونية خضع لوضع أقل مرتبة. هناك معنى لاعتبار نفي المنفى غير مقتصر على الصهيونية، كما كان رفض المنفى بمثابة أساس لليهودية الغربية الحديثة بشكل

عام وذلك منذ موزيس مندلسون فما بعد[٦٧]. ويكمن تفرد الصهيونية في أنها أنتجت مشروعا استعماريا واستيطانيا.

غير ان التوتر بالنسبة لراز- كراكوتسكين لم يكن فقط بين المنفى التاريخي ونفيه الحديث. وبما أنه سياسي بالدرجة الأولى، وتحدوه الرغبة في توفير البديل، ها نحن نراه يلتفت إلى الحاضر:

> يلقي المكان المركزي لمفهوم المنفى الضوء على الصعوبة الخاصة التي تكمن في محاولة تعريف الذات اليهودية بمصطلحات قومية حديثة. فمفهوم المنفى يوضح أنه يستحيل التعامل مع اليهودية التاريخية... كنظام مستقل ذاتيا خارج إطار المضمون الثقافي الذي يوجد فيه والذي يشكل جزءا منه. فالمنفى هو قاعدة تعريف اليهود لنفسهم مقابل المجتمع... الذي يوجدون فيه: كانوا جزءا من المكان- ولكنهم كانوا منفيين «في داخله». وهذا يعني أنه لأجل أن تكون منفيا في مكان معين، (بمعنى أن تكون يهوديا في مكان معين) لا بد أولا من أن يكون اليهودي جزءا من الإطار العام، لأنه بذلك فقط يمكن لتعريفه لذاته أن يصبح واضحا. وبكلمات أخرى، فإن تعريف وضع ما على أنه منفى قد حدث في الماضي ويمكن أن يحدث في الحاضر فقط على قاعدة الإشارة إلى اللغة المصطلحية للثقافة السائدة وكموقف نقدي نحو هذه الثقافة[٦٨].

وكما هو الحال مع البيانات الناقدة لأسطورة نفي المنفى، تبرز أهمية الكنعانية ثانية في مقالة راز- كراكوتسكين، وتساعد في توضيح البديل الذي يرتأيه. فهو مدرك أن وجهة نظره الخاصة بالتاريخ اليهودي والنقد الخاص بالصهيونية المرافق له، هما متجانسان إلى حدّ ما، مع الكنعانية. كما يوافق على فهم الكنعانية بأنها مطلب صحيح بأن تتابع الصهيونية أسطورتها الخاصة حتى نهايتها المنطقية، أي أن تقطع صلة الأمة الاستيطانية التي أوجدتها باليهودية. إن الافتراق الذي يحدث لاحقا بين وجهات نظر راز- كراكوتسكين وتلك الخاصة بالكنعانية حاسم ومهم:

حيث يبحث الكنعانيون، على أساس مبدأي، عن تحليل مشابه للتاريخ اليهودي، من أجل تحقيق فصل تام بين الثقافة العبرية الجديدة واليهودية، ما يرشدني، وعلى العكس من ذلك، هو الرغبة في تجديد أبعاد مهمة لليهودية المرفوضة، وأن أفعل ذلك باستعادة مفهوم المنفى إلى قلب الكلام الأيديولوجي كمفهوم رئيس من أجل إعادة تشكيل الحقيقة التاريخية. بكلمات أخرى، في ثقافة تحتل فيها الأرض موقعا أساسيا كتجسيد للمشهد التاريخي، فأنا أسعى أن أنتقل بدقة إلى منظومة مفاهيمية ترابية من حيث الجوهر، وأن أركب منها منظورا أخلاقيا- ثقافيا شاملا[٦٩].

فموقف راز- كراكوتسكين إذن، هو موقف الوجود داخل السيادة في إطار دولة -أمة ترابية، ولكنه في الآن ذاته وجود على بعد من، ومعارض للسيادة من خلال استدعاء المنفى. ولأجل المضي في تطوير بديله النقدي، حالة الشعور بالمنفى ضمن السيادة، يتجه راز- كراكوتسكين نحو عمل بنجامين «أطروحات حول فلسفة التاريخ»[٧٠]. هناك في البداية بعض المعالم الواضحة للأطروحة التي تضيء قراءات راز- كراكوتسكين عن الصهيونية وإسرائيل/ فلسطين: النظر إلى الماضي من أجل التصرف في الحاضر، رفض التقدم المستقيم والتأريخ الإيجابي للمنتصرين، عملية تذكر المضطهدين لأجل جعل ذكراهم حاضرة سياسيا. رغم أنه لا يشير إلى دراسة مايكل لووي عن الصلة الاختيارية بين الميسيانية اليهودية والفكر الطوباوي الثوري الذي عثر عليه في مرحلة فايمار[٧١]، فإن راز- كراكوتسكين، شأنه شأن لووي، انجذب إلى الجمع الذي قام به بنجامين بين المصطلحات المستعارة من اليهودية (الميسيانية، الخلاص) والماركسية التقدمية، وإنما مع بعض التحفظات.

يدرك راز- كراكوتسكين أن الكتاب اليهود الآخرين، ومنهم أريندت، قد لجأوا إلى فكرة المنفى ضمن مضمون حديث من أجل تعريف أشكال السياسات اليهودية العلمانية وتحدي الإدعاء الصهيوني بالاحتكار الثقافي والتاريخي، وهو يعتبر عمله الخاص إضافة إلى هذا الصرح. ولعل ما يتمتع به راز- كراكوتسكين من إبداع واضح في نشره للمنفى داخل هذا التقليد اليهودي العلماني التقدمي، هو أن ذلك تطور داخل الواقع الصهيوني الإسرائيلي السيادي المعرف بنفي المنفى، كما إن استدعاءه للمنفى هو رد فعل على ذلك

الانتشار الطاغي للواقع السيادي [٧٢] . كان استبعاد لازار وبنجامين وأريندت من مجتمعهم، وبمعنى ما، من أجلهم، حيث أنه وبالمقارنة الصارخة ، فإن راز- كراكوتسكين، ولسبب ما، يشكل جزءا لا يتجزأ من المجتمع الذي يتمتع بامتيازات ويمارس الاضطهاد، والذي يحاول إقصاء نفسه عنه. هناك وجهان لقراءة راز-كراكوتسكين لبنجامين، وفهم المنفى الذي يربطه بطريقة مثيرة بمسلسل المنبوذ الواعي المصنف سابقا في هذا الكتاب. يلاحظ أنه على الرغم من تحفظ بنجامين على رأي الماركسية في تقدم التاريخ نحو نهايته التحريرية، فهو لم يستطع مقاومة الحاجة على أقل تقدير إلى تقديم صورة للخلاص (بخاصة في الأطروحة٣). يخلص راز-كراكوتسكين من إشارات بنجامين للخلاص، إلى أنه بالنسبة إلى بنجامين، فإن الرغبة في الخلاص هي الخلاص. ويمضي في استنتاجه خطوة أخرى، ويجادل في أن بنجامين كان يقوم بعرض معادلة ثنائية : الرغبة في الخلاص هي الخلاص، والرغبة في الخلاص، التي هي خلاص، هي أيضا منفى.

أعتقد أن المعادلة التي يقدمها بنجامين، والتي تبلغ ذروتها في نشر فكرة المنفى بطريقة خاصة، إنما تضعه داخل جينولوجيا المنبوذ الواعي وتجعله شبيها ببرنارد لازار. إن ما يشترك فيه الإثنان هو مركزية الإحساس بغياب الفعل السياسي، وعدم إمكانية الفصل بين العام والخاص من أجل موقف سياسي جدير بالاعتناق:

> حقا، فمفهوم المنفى يدل على جوهر غائب أو مفقود. . . فالمنفى هو الغياب، إدراك أن الحاضر غير كامل، هو الوعي أن الحاضر مشوه. وبالتأكيد على الحاضر المشوه، تفترض فكرة المنفى وضعا مختلفا تماما عن الطرح الإيجابي الحديث الذي تشكل الأيديولوجية الصهيونية تعبيرا عنه، وبذلك تتم إضاءة المعنى الحقيقي للتذكر. فالحنين إلى الخلاص مؤسس على الوعي بالمنفى، ولذلك فهو يتطلب التوجه نحو الذين تضطهدهم هذه الثقافة، وذلك مع محاولة نسف ذاكرة الحكام. فالرغبة في الخلاص هي إذن فعالية تأخذ مكانها داخل الواقع، وإذ يتم إسباغ القيمة على نقطة تفوق المضطَهد، والتي هي نقطة تفوق لا يمكن تطوير موقف أخلاقي دونها. لذلك فإن تعريف الواقع فقط على

أنه منفى، يؤشر إلى القيم الأخلاقية التي يفترض بها أن توجه العمل السياسي. هذا هو فكر بنجامين الذي يتم فيه خلق الظهور المكتمل معا للماركسية واليهودية اللاهوتية[٧٣].

يذكر ما سبق بالمرحلة المتخيلة لتحول لازار إلى منبوذ واع[٧٤]. فقد اعترض لازار على الإدعاء الصهيوني بأنه نظرا لكون التحرر يعني الانصهار، فإن القومية والتحرر حصريان. قال لازار إن العكس هو الصحيح، فالتحرر متطلب أساسي بالنسبة لليهود لاكتساب الوعي القومي. فالتحرر، في رأي لازار، هو الذي شكل المنبوذ الواعي بدلا من اليهودي - كمنبوذ. مع ذلك، فهو لم يعتقد أن التحرر هو المحطة الأخيرة. فالتحرر ضروري جدا في رأي لازار، لأنه وإلى حدّ ما، يحرر المنبوذ ويبث فيه وعيا سياسيا بالغياب وعدم الاكتمال، بفعل ما هو محروم منه وما يتحتم عليه الحصول عليه. هذا هو، كما أعتقد، ما يربط عالم بنجامين المحروم من الخلاص، حيث الحنين إلى الخلاص هو الخلاص، مع منفى راز- كراكوتسكين، الذي يظل فيه الواقع مشوها إلى أن يؤدي التذكر إلى عدم إمكانية تجاهل المضطهدين والمسحوقين في هذا العالم.
يرى المفكران أن العالمي والخاص متشابكان ولا يمكن الفصل بينهما. ولا بد من التأكيد مع ذلك، على أن تناول راز- كراكوتسكين لهذا المفهوم اليهودي المهم، وإعادة تفسيره، وإن يكن تم بمنظور عالمي واضح، فهو في الآن ذاته اتجه نحو كليانية واضطهاد الدولة اليهودية ذات السيادة التي تعرف نفسها بأنها يهودية حصريا وأنها دولة من اليهود ولأجل اليهود، كما اتجه نحو ضحايا هذه الدولة فوق الأرض ذاتها. وقد تم اتخاذ هذا الموقف بوحي من أطروحة بنجامين التي قال فيها:

> لا يتم استخدام ذاكرة اضطهاد اليهود كمصدر لإضفاء الشرعية على الحاضر، وإنما كأساس لانتقاد تاريخ المنتصرين، الذي ينكر الاضطهاد، ذاكرة الضحية. إن تاريخا يهوديا مثل هذا ليس تاريخا قوميا لليهود، وإنما هو تاريخ كتب من زاوية اليهود، وبذلك يصبح «تاريخا عالميا». إن ذاكرة المضطهدين التي يحفظها ليست ذاكرة بؤس، ولا كآبة (مصطلح سالو بارون)، وإنما تماثل يتغذى على الأمل المصمم . . . على إزالة الاضطهاد الذي يشكل سمة الحاضر[٧٥].

إن الذروة التي تسعى المقالة إليها هي أمل الجمع بين المنفى والقومية الثنائية. هنا لا يعنى راز-كراكوتسكين بفكرة دولة ثنائية القومية، رغم أنه يؤيدها، وإنما بالإصرار على أن المنفى بصفته وعيا داخل واقع ترابي اضطهادي، هو شرط لوضع نهاية للاستعمار، والاعتراف بالطبيعة القومية الثنائية لتاريخ البلد وجغرافيته. إن المعنى الذي يتمتع به المنفى هنا، كما يقول:

> يجعل التوصل إلى تعريف للهوية اليهودية يكون مدعما بالطاقة الكامنة بالقومية الثنائية للبلد (لفلسطين/ إسرائيل) أمرا ممكنا. . . كذلك يتم توجيه التذكر نحو الماضي اليهودي المنكر والماضي الفلسطيني المنكر. فاليهودي الذي لديه إحساس بالهوية والمسؤولية، ينظر في وعي الفلسطينيين المهزومين، ليستعيد تلك المبادئ المتأصلة في المنفى المولود لاهوتيا، فينفتح نحوهم[٧٦].

من المناسب اختتام ما سبق بتذكر راز- كراكوتسكين للكاتب والسياسي الفلسطيني-الإسرائيلي الراحل، إميل حبيبي، الذي دعا في روايته «اخطية» (الصادرة بالعربية العام ١٩٨٥ وبالعبرية ١٩٨٨)، إلى الاعتراف «بحرية الحنين إلى البلاد من داخل البلاد». يلاحظ راز- كراكوتسكين أنه يمكن لذلك أن يكون «نقطة بداية لكل سكان هذه البلاد، كأساس لشراكتهم، ولوعي خاص بكل منهم»[٧٧].

وأخيرا، لا بد من التأكيد على أن أحد أهم الوسائل لمواجهة الأسطورة التأسيسية هي توفير تواريخ بديلة، والتي يوجد أفضل مثل عليها في ما قام به يوئيل باينين، وهو إعادة تركيب التاريخ الحديث ليهود مصر على نحو عظيم التوثيق والوعي. فدراسة باينين تتابع يهود مصر منذ بداية الحداثة، ثم تتابع عملية انتشارهم خارج مصر والتواريخ المتعددة لمختلف المجموعات في الأماكن التي حلوا فيها. لا يقوم باينين فقط بتنفيذ مهمة تخليص التجربة اليهودية المصرية المتنوعة من قبضة الحكايات الصهيونية الإسرائيلية والمصرية الحديثة، ولكنه يتناول أيضا الصهيونية بشكل خاص على مستوى أساسي على النحو الذي يدل عليه عنوان الكتاب: «الثقافة والسياسة وتشكل الشتات الحديث». فباينين يرى أن ما يجعل الجماعات اليهودية المصرية، بما في ذلك الذين في إسرائيل، شتاتا حديثا، هو انتزاعهم من مصر، وليس من صهيون. فعلى الرغم من أن المقدمة تظهر جليا مهارته النظرية وكيف يتعامل مع المشكلة بمستويات متوازية لعدة جماعات فرعية، فإن قدرات

باينين الإبتكارية وأبعاد نظرته السياسية تظهر جلية وبقوة في الطريقة التي«صنع» فيها التاريخ في بقية كتابه.

لقد وضع هذا الفصل صورة تفصيلية للأسطورة التأسيسية للصهيونية على المستويين المفاهيمي والتاريخي، أولا بتقديم التعريف التطبيقي للفروع الثلاثة الخاصة بالأسطورة (نفي المنفى، العودة لأرض إسرائيل، والعودة إلى التاريخ). وتبعت ذلك مناقشة لما اسميته بالنسخة البدائية لنفي المنفى. ثم قدمت وعلقت على التصنيف الخاص بنفي المنفى الذي قام به باحثان إسرائيليان: المسح المفاهيمي لشويد، والمسح التحولي أو الجيلي لشابيرا. وتبع ذلك عرض نقدي راديكالي غير صهيوني قام بهما يهوديان إسرائيليان: الكنعانية الجديدة لعفرون والبنجامينية لراز- كراكوتسكين. وأخيرا، تمت الإشارة إلى عمل باينين باعتباره نموذجا لعمل متميز حول أهمية التصدي للأسطورة الصهيونية الإسرائيلية المهيمنة بإعادة التركيب التاريخي من خلال توفير حكايات تاريخية بديلة.

الفصل الرابع

الأسطورة والتاريخ على جبل سكوبوس

معهد الدراسات اليهودية:
القدس ونفي المنفى

في العام ١٩٢٤، أي قبل عام واحد من الاحتفال الرسمي بتأسيس الجامعة العبرية على جبل سكوبوس في القدس، تم تأسيس معهدها الخاص بالدراسات اليهودية. ينقل الاسم العبري للمعهد، الذي هو «معهد علم اليهودية»، وبدقة أكبر، فضل الظاهرة اليهودية الألمانية في القرن التاسع عشر، المعروفة باسم «الويسينشافت اليهودي»، أي «علم اليهودية» على ظهور هذا المعهد، على الرغم مما رافق ذلك من تمرد ونقد[١]. فقد دار الجدال في شأن مصطلح «مدرسة القدس» حول ما إذا كان قد انبثق عن معهد الدراسات اليهودية مبدأ أكاديمي واحد يوفر إشعاعا موثوقا. ومثل هذا النقاش مهم بحدّ ذاته، غير أنه كذلك يوفر مثالا يلقي الضوء على الاختلاف بين الفهم الصهيوني الجوهري للأسطورة التأسيسية، وذلك الذي تتم رؤيته من موقف عرضي بالتأكيد، وإن يكن غير مناهض للصهيونية علنا. فهذه المناقشة إنما تتركز حيث تتقاطع السياسة والأيديولوجيا والعلم البحثي.

أنا غير معني كثيرا هنا بمدى تمكن الجيل الأول من باحثي القدس، ثم تلاميذهم الكثيرين، من تشكيل مدرسة متماثلة ومتجانسة، أم أن تنوع مناهجهم ومواضيعهم قد صب ضد مثل هذا التصنيف[٢]. فما أجده مهما هو العلاقة المتبادلة بين موقف الباحثين من الصهيونية (من داخل الصهيونية أم من خارجها) من جهة، وكيفية فهمهم لكلام الباحثين المقدسيين عن

فترة المنفى من جهة أخرى. فمن الناحية الداخلية، يجد الباحثون الصهيونيون في أعمال الباحثين المقدسيين بديلا لنفي المنفى، أما الباحثون غير الصهيونيين، فيعتبرون نفس الأعمال أكثر المحاولات طموحا لإسباغ المصداقية العلمية على نفي المنفى/ العودة لأرض إسرائيل/ العودة للتاريخ على شكل حكاية تاريخية عضوية متجانسة. يمكن شرح هذه الملاحظة بمقارنة العمل على هذه الثيمة من قبل باحثين هما ديفيد مايرز وأمنون راز-كراكوتسكين. فدراستاهما المهمتان تشتركان في الكثير من الأشياء، بالموضوع وكذلك التفسير، ويجب تذكر هذا لئلا تبدو الهوة بينهما، والتي سوف أنيرها بما يلي، شاسعة جدا. فعمل مايرز يجمع بين إعادة التركيب التأسيسي والتحليل الفكري، بينما يتسم عمل راز-كراكوتسكين، وعلى نحو قاطع، بأنه عملية تفكيك فكري حصرا، إضافة إلى كونه سياسيا على نحو أكثر علانية.[٣]

قام الباحثون الذين أسسوا معهد الدراسات اليهودية وطوروه خلال عقده الأول بتشكيل المشهد الإسرائيلي الصهيوني الخاص بالتأريخ المهني من خلال بحوثهم والتعليم الذي يقومون به ونشاطاتهم الأخرى. كان الأكثر نفوذا في هذا المجال هو الثلاثي المؤلف من بن-تسيون دينور (كان اسمه قبل عبرنته دينابورغ، ١٨٨٤-١٩٧٣) ثم اسحق-فريتز باير (١٨٨٨-١٩٨٠) وغيرشوم- غيرهارد شوليم (١٨٩٧-١٩٨٢). شكل هؤلاء الثلاثة بؤرة العمل الأكاديمي اللاحق في معهد الدراسات اليهودية (كذلك يتفحص راز-كراكوتسكين إحدى دراسات باير المميزة، بن ساسون) سوف أركز هنا على أعمال باير ودينور. أما الفصل التالي، فسوف أخصصه من أجل شوليم، الذي توفر عبقريته تحديا لا يقاوم.

يتمع تناول كل من مايرز وراز-كراكوتسكين لمواضيع القومية والتأريخية بأهمية خاصة. يكفي عنوان كتاب مايرز «إعادة اختراع الماضي اليهودي» للتدليل على مدى ابتعاده عن مشروع زملائه، وإنما ليس نقصا في التعاطف معهم. مع ذلك، فهم يفسرون معنى ومجال وعمق مفهوم نفي المنفى على نحو مختلف. يتعلق الفرق الأبرز بمسألة وجود أو غياب الفلسطينيين المحليين عن تحليل الأسطورة. فبالنسبة لراز-كراكوتسكين، حتى لو كان نفي المنفى يبدو موضوعا يهوديا داخليا، فإن عدم إدراج الفلسطينيين في الصورة، إنما يدل على الفشل في فهم أن تلك ليست مجرد أسطورة قومية، وإنما هي أسطورة استيطانية-قومية، ويرقى إلى مرتبة التواطؤ مع الأسطورة. على الرغم من أن الفلسطينيين وحقوقهم الفردية والجماعية ليست غائبة عن سياسات وأخلاقيات مايرز، فهي غائبة في مناقشته لنفي المنفى التي يعتبرها مسألة داخلية خالصة تخص التاريخ اليهودي. ولكن لم تكن صدفة أن جولاته المقارنة اعتمدت

حالة في شرق أوروبا، وهي تخص الحركة القومية التشيكية. وإذ تحتوي مقارناته على بعض الأفكار النيرة، فهي لا تضيء أبدا واقع أن هذه ليست أمة عادية، وإنما أمة استيطانية[4] .

يكمن الاختلاف الآخر بين مايرز وراز- كراكوتسكين في وجهتي نظرهما الخاصتين بتلك الفترة الشائكة التي تعرف بمرحلة المنفى (منذ القرن الأول الميلادي ولغاية ثمانينيات القرن التاسع عشر)، وهو اختلاف يطال لب معنى الأسطورة. تخلق الفترة مشكلة للمؤرخين، وذلك لأنها مؤقتة على نحو لا نهائي، والمساحات الزمنية تقاوم الانضواء في حكاية قومية واحدة. ورغم أن تحليل مايرز يتضمن شبها بتحليل راز- كراكوتسكين، فإن نفي المنفى لديه مرادف للنسخة البدائية التي تم شرحها في الفصل الثالث[5] . وبمعنى آخر، يبدو أنه يعتبر نفي المنفى بأنه مجرد محاولات تجاهل أو تجاوز أو نسيان فترة المنفى، وإيجاد بديل لها على شكل حكاية ترابية رئيسة تبدأ في أقدم العصور ثم تقفز مباشرة إلى عصر الصهيونية. وفقا لهذا المنظور، فإن باحثي القدس لم يقوموا فقط برفض نفي المنفى، بل وقدموا له بديلا، فهم لم يتجاهلوا أو يتجاوزوا فقط فترة المنفى، بل إن معظم ما قاموا به تم استثماره في تلك الفترة وفعلوا الكثير من أجل إضاءته. فكل أولئك الذين في المدار الصهيوني- ومنهم شابيرا، ومايرز الذي يحتل موقعا هامشيا بشكل ما- يشتركون في هذا الفهم الخاص بنفي المنفى. يرى راز-كراكوتسكين على نحو مماثل، أن التأريخ الخاص بالعصور الوسطى الذي قام به باحثو القدس، وفر نقدا واضحا للموقف الصهيوني الراديكالي (والمهيمن) من نفي المنفى. غير أنه لا يقف عند هذا الحد، فيقول:

> أسهم النقد الموجود في التأريخ الخاص بالعصور الوسطى، في اكتمال الأيديولوجيا الصهيونية: فعلى العكس من الموقف الراديكالي الذي نفى التاريخ اليهودي الخاص بالمنفى تماما، ووصفه بأنه لا قيمة له، أكد باحثو القدس أن العصور الوسطى أيضا تعبر عن القومية اليهودية، وأن هناك وحدة عضوية واستمرارية بين جميع تعبيرات الماضي اليهودي، بغض النظر عن الزمان أو المضمون الثقافي. فقد كان غرض مدرسة القدس هو التأكيد على استمرارية الوعي بالسيادة اليهودية، وبالتالي تجاهل النظر إلى اليهود من خلال أجيال متعددة حين يتحدثون عن المنفى[6] .

كذلك، يعي راز- كراكوتسكين قول بنجامين بأن زمان الحداثة فارغ ومتجانس. فرغم أنه لم يقل ذلك صراحة بنفسه، يبدو أن ملاحظته هذه باقية في رأس راز-كراكوتسكين عندما يريد التأكيد على أن تقديم هذه الحكاية المتجانسة «ينفي الإدراك بالزمن الذي ينبغي أن يقوم بوصفه، وهو تحديدا «زمن المنفى»[7].

وفقا لراز- كراكوتسكين، فإن ما فعله باحثو القدس بدمجهم المنفى بالحكاية الترابية، كان منح الصهيونية أكبر دعم منهجي لأجل نفي مفهوم المنفى، وكذلك الحساب الذي يقود إلى الخلف في الزمن على نحو غائي، نحو أرض إسرائيل. ثمة حكاية بحثية أخذت بالتبلور في الجامعة العبرية حول قرون المنفى السابقة المتكررة. رغم وجود بعض العناصر الخاصة بالتنوع إلى درجة الخصومة، فإن بحوث باحثي القدس اتسمت بالالتزام المشترك بالصهيونية. ولا بد من الاعتراف بأن التصرف بتجارب اليهود في المنفى بتحويلها إلى تجارب ترابية ووضعها في سياق حكاية قومية عضوية، هو أكثر اتساقا من الناحية الأيديولوجية، وأكثر التزاما بالتعبير عن نفي المنفى من قفزة كمية من الملك داوود إلى بن غوريون[8].

اسحق-فريتز بايير و بن-تسيون دينور (دينابورغ)

ولد فريتز باير العام ١٨٨٨ في هالبيرشتات -ألمانيا[9] . وبعد تخرجه من جيمنازيوم هالبيرشتات في العام ١٩٠٨، قبل في جامعة برلين وركز خلال عامه الأول على التاريخ الكلاسيكي والوسيطي إضافة إلى فقه اللغة. غير أن انتقاله في الفصل التالي إلى فرايبورغ هو الذي أثر كثيرا في تكوينه، رغم أنه سجل لاحقا للالتحاق في هاليه، ثم ثانية في برلين. تأثر كثيرا في فرايبورغ بمدرسين اثنين هما هاينريك فينكه وفريدريك ماينيكه. فقبيل وصول باير إلى فرايبورغ، كان فينكه نشر مجلدين ضخمين عن مراسلات الملك جيمس الثاني ملك أراغون في القرن الثالث عشر، على أن يصدر المجلد الثالث العام١٩٢٢ . كان باير واحدا من مجموعة من الطلاب الشباب الذين كانت نتاجاتهم البحثية تدور حول اهتمامات فينكه ووثائقه. كانت أول ثمار باير البحثية هي نشره في العام ١٩١٣ أطروحة دكتوراه حول تاريخ اليهود في أراغون خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. على الرغم من أن باير سوف يكتب لاحقا عن فترة المعبد الثاني، فقد كان اهتمامه الرئيس منصبا في الأساس على العصور الوسطى واليهود الإسبان تحديدا، وهو اهتمام متناسب مع مجال فينكه.

أما المرحلة الثانية من حياة باير العملية، فهي خدمته العسكرية في سلاح المدفعية الألمانية

خلال الحرب العالمية الأولى. وفي العام ١٩١٩، تمت دعوته للعمل باحثا تاريخيا دائما في الأكاديمية المؤسسة حديثا في برلين، وهي «أكاديمية الدراسات اليهودية». هناك تلقى باير الإلهام والإرشاد من مؤسس الأكاديمية الشهير، يوجين توبلر. كان توبلر انتقد مظاهر معينة في البحوث اليهودية، هي الإكثار من الأدب وضعف المنهجية. قام بتشجيع طلابه الباحثين ليس فقط على الالتزام بالمنهج التاريخي، وإنما كذلك بالرجوع إلى المخزون الواسع من الوثائق الأرشيفية التي كان هو نفسه يقوم بتطويرها. ولأجل تسهيل عمله هذا، أسس توبلر في ١٩٠٥-١٩٠٦ «الأرشيف الشامل ليهود ألمانيا»، وأصبح هو مديره وأقنع باير بتفحص البروتوكولات غير المفحوصة سابقا، والتي تعود إلى المجلس اليهودي في مدينة كليف خلال الفترة من ١٦٩٠ ولغاية ١٨٠٦.

بعد نشر دراسته الخاصة بكليف، عاد باير إلى إسبانيا اليهودية الوسيطية- وتحديدا، فقط حيث كانت عملية الغزو المضاد قد نجحت تماما، أي المناطق المسيحية من الجزيرة الإيبيرية- لكي يواصل البحث الذي فتح إلهام ومخزون فينكه الدروب أمامه. وكانت نتيجة البحث المعمق في أسبانيا وألمانيا مجلدا صدر في جزئين (١٩٢٩ عن مطبعة الأكاديمية، و١٩٣٦ عن شوكين) بعنوان «اليهود في إسبانيا المسيحية». في أواخر العشرينيات، أخذت تظهر لدى باير عدة سمات خاصة بنظرته البحثية: الاهتمام والاقتناع بالأهمية المركزية للمجتمع في حياة اليهود في الشتات، والأهمية الأساسية للتاريخ اليهودي الأرشيفي التوثيقي الذي يغطي كل جوانب الحياة بمصادرها الداخلية والخارجية، والحاجة إلى الإمساك بالجوهر العضوي والاستمرارية للتاريخ اليهودي من جهة، والتنوع، وما يحدث من طارئ، بفعل مؤثرات خارجية من جهة أخرى. كان باير واثقا من أن «عهد الاعتذارات ولى بالنسبة للمؤرخ اليهودي»، وأن الصور المضللة لعالم السابقين، وروح التنوير التي عفا عليها الزمن، يمكن أن تتم إزاحتهما [١٠].

سعى الرئيس المؤسس للجامعة العبرية، يهودا ماغنيس، منذ العام ١٩٢٨، إلى جذب باير إلى القدس، ونجح أخيرا. عين باير أستاذا للتاريخ اليهودي الوسيط في معهد الدراسات اليهودية، وقدم محاضرته التدشينية في بداية الفصل الدراسي الشتائي العام ١٩٣٠. نشر باير في العام ١٩٣٦، وبعد قضاء ثلاث سنوات ضاغطة ومرعبة في ألمانيا، مجلدا قصيرا بعنوان «المنفى» وباسمه العبري، اسحق، وذلك لأول مرة[١١]. انضم إليه بن-تسيون دينور في العام نفسه، كمدرس للتاريخ اليهودي الحديث. وقد يكون من الصعب المبالغة في وصف أهمية اللقاء بين هذين الإثنين على الأصعدة السياسية والأيديولوجية والبحثية. يصف مايرز

بعين ثاقبة وإيجاز، الجانب الشخصي من علاقتهما:

> لم يكن ممكنا اختراع شخصيتين أكثر اختلافا منهما. كان بايير، الذي هو نتاج خلفية ألمانية أورثوذكسية محافظة، رجلا صارما ومتحفظا تلاءمت هيأته مع وظيفته كمؤرخ أرشيفي دقيق. . . أما دينابورغ (دينور) فكان مقارنة به، يتمتع بشخصية عاطفية وجذابة تربت في أجواء الحاسيدية اليهودية الديناميكية في موطنه روسيا. وعلى العكس من بايير الذي كان يفضل وحدة الباحث الرهباني، كان دينور محبوبا ومدرسا شعبيا [١٢].

ولد دينور العام ١٨٨٤ في مدينة أوكرانية صغيرة اسمها هورول. [١٣] كانت عائلته في ذلك الحين حسيدية وتنتمي إلى سلسلة من الحاخامين التي تعود إلى القرن السابع عشر. وكان تعليمه الابتدائي دينيا، غير أنه ما لبث أن انغمس في ثقافة الهسكلاه (ما يسمى بالتنوير اليهودي في أوروبا)، وتعلم اللغة العبرية وأقبل بشغف كبير على دراسة التاريخ اليهودي. ثم أصبح صهيونيا ناشطا. وكما لو أنه توقع ما ينتظره من مهام، أخذ دينور يهيئ نفسه لكي يكون المؤرخ الصهيوني الذي لا يعلى عليه على مدى العقدين الأولين من القرن العشرين. غادر في العام ١٩٠٠ مدينة هورول إلى فيلنا حيث انهمك في الإعداد لشهادة تعادل الديبلوما وتمهد له الطريق لدخول إحدى الجامعات الروسية. رغم أن ما بذله من جهد لن يضيع هباء في المدى البعيد، فقد فشل في الحصول على الديبلوما وانتقل إلى برلين في العام ١٩١١ لكي يدرس، كما سيفعل بايير لاحقا، عند توبلر. ومع التدريب والميل أكثر نحو التاريخ القديم، التحق دينور بجامعة بيرن، حيث انضم إلى مجموعة من الطلاب اليهود الشرق أوروبيين وانطلق في العمل على أطروحة الدكتوراه، « الإدارة والإدارة الذاتية في فلسطين من سيبتيموس سيفيروس إلى ديوكليتيان». مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، اضطر دينور إلى مغادرة سويسرا والتخلي عن أطروحته غير المكتملة. اتفقت عودته إلى أوكرانيا مع اندلاع ثورة ١٩١٧. ورغم ما قيل بأنه أودع أطروحته في بيتروغراد، فهو لم يعثر عليها ثانية. في العام ١٩٢١، أبحر من أوديسا إلى فلسطين.

لم تكن طريق دينور إلى الجامعة العبرية ممهدة جيدا. لم يكن ذلك فقط بسبب المشاجرات الحتمية في المعاهد الأكاديمية، وإنما كذلك بسبب مستوى مؤهلاته العلمية التي لم يكن من

السهل التوفيق بينها وبين المستويات الألمانية للجامعة العبرية، وبخاصة أن الجامعة كانت تريد تعيين متخصص في التاريخ اليهودي الحديث (كان تخصص دينور أقرب إلى التاريخ القديم). مع ذلك، ألقى بايير بكل ثقله وراء تعيين دينور، وتمكن بفضل إلحاحه من تحقيق ذلك. بدأ دينور التدريس في العام ١٩٣٦، وإنما مبدئيا وعلى أساس دوام جزئي. أصبح أستاذا تاما في العام ١٩٤٨، وكان أصبح في الرابعة والستين من عمره. كذلك أغدق على دينور دور مكرر، فقد ذكر سابقا أن البرجوازية اليهودية في وسط وغرب أوروبا كانت تعتبر يهود شرق أوروبا مثالا للأصالة البدائية[١٤]. تلك هي الصورة التي نظر فيها زملاؤه اليهود الألمان في القدس من أمثال شوليم وهيغو بيرغمان وإرنست- عكيفاسيمون، إلى دينور. وكتب زميل ألماني آخر، هو موشيه شواب، إلى دينور يقول له بأنه «النموذج الأصلي لليهودي الشرقي، المشبع بالثقافة اليهودية، والذي يمتلك كنزا من القيم اليهودية»[١٥].

لم تكن مهمات دينور السياسية أقل أهمية من وظيفته الأكاديمية، بل لقد حقق نجاحا أكبر في السياسة. فمنذ اللحظة التي وضع فيها قدمه في فلسطين، انغمر دينور في كل اشكال الاتحادات الأدبية والتعليمية، وأصبح عضوا ناشطا في الماباي، حزب العمل الرئيسي الذي ظل مهيمنا على المنظمة الصهيونية العالمية ودولة إسرائيل من أوائل الثلاثينيات إلى العام ١٩٧٧. صار عضوا في أول كنيست (البرلمان الإسرائيلي) في العام ١٩٤٩، ثم أصبح وزيرا للتربية والثقافة (١٩٥١-١٩٥٥) وعضوا مؤسسا ثم رئيسا لياد فاشيم «سلطة ذكرى الهولوكوست والشهداء والأبطال». وكما يقول أوري رام على نحو له دلالة، بأن دينور عبرن اسمه (من دينابورغ إلى دينور) عندما تم تعيينه وزيرا. فقد كان ذلك أمرا فرضه بن-غوريون على جميع الذين يشغلون وظائف حكومية «كرمز للعودة العقلية للماضي العبري القديم»[١٦].

في العام ١٩٥٣، لعب دينور دورا محوريا في إصدار وتنفيذ ثلاثة قوانين: قانون التعليم الحكومي، وقانون تذكر الهولوكوست- ياد فاشيم- والقانون الذي أدى إلى تأسيس أكاديمية اللغة العبرية. يمكن اعتبار الكثير من القوانين التي صدرت في خمسينيات القرن العشرين، وبين أشياء أخرى، بأنها تشكل مجتمعة ترسيما للأسطورة الصهيونية التأسيسية. ويجدر التأكيد على أن دينور هو الذي أقام الأساس الثلاثي لبث الأسطورة من خلال المنهاج التعليمي الرسمي على شكل ثلاثة حقول إلزامية هي: الكتاب المقدس، الأرض الأم، والتاريخ اليهودي. وكما يقول رام عن ذلك، لقد منح المؤرخ من قبل مؤسس الدولة، ديفيد بن- غوريون، فرصة نادرة لكي يخط الحكاية التاريخية التي كان قد ألفها في كتب التاريخ

المدرسية الرسمية لدولة إسرائيل [١٧] .

ليس هناك من خلاصة أفضل عن بن- تسيون دينور، السياسي والمؤرخ القومي الذي لا يعلى عليه، مما وضعه هو نفسه من تأملات:

> إن أربعة آلاف عام من التاريخ اليهودي هي قوية جدا إذا ما عاشت في قلوب الناس، وهي لا تساوي شيئا إذا ما سجلت فقط في الكتب. إذا كنا نريد أن نكون الوارثين للشعب اليهودي، علينا أن نبث هذه الآلاف الأربعة من التاريخ في قلب كل فرد. المهمة صعبة. بذلت أقصى ما أستطيع من أجل إنجازها [١٨] .

المؤرخ الصهيوني في صهيون

كان أول مشروع عمل باير ودينور معا عليه بعد تعيين دينور العام ١٩٣٦، هو إصدار سلسلة جديدة من المجلة الشهيرة «صهيون» التي صدرت أول مرة في العام ١٩٢٥. تم اتخاذ القرار بالمباشرة مجددا بإصدارها ليس من أجل الانطلاق بتوجه جديد لها بقدر ما كان الهدف هو تحديد وجهة الدراسات التاريخية في الجامعة العبرية. كان واضحا أن باير كان في حاجة لكي يبقى دينور إلى جانبه في هذا المجال. تم تقديم السلسلة الجديدة ببيان كتبه الإثنان للعدد الأول بعنوان «هدفنا» («إلى أين نحن متجهون» حرفيا). وهو نص يعود إليه الباحثون ويقتبسون منه بكثرة ومنهم مايرز وراز- كراكوتسكين. وبينما يتفق الجميع على أن المقالة طرحت وعيا قوميا- تاريخيا، فقد كان راز- كراكوتسكين وأنا الوحيدين اللذين رأيا أن المقالة المذكورة تضمنت حركة ثنائية- وربما دياليكتيكية- للباحثين الوسيطين. فمن جهة، تمكن أولئك الباحثون المقدسيون من دمج تاريخ المنفى في حكاية ترابية من خلال نزع التاريخية عنه وتحويله إلى ماهو جوهري، وبذلك توفير الأساس التاريخي لأمة حديثة بصفتها شيئا كليا محملا بذاته ويطفو في زمان (حديث) فارغ ومتجانس. من جهة ثانية، فإن هذا الدمج الذي يشكل أكبر تعبير أساسي ومنهجي عن نفي المنفى، بالنسبة للمضمون الثقافي والاجتماعي والسياسي- أي، التاريخي- لمختلف المجتمعات اليهودية، تم اقتلاعه جذريا. فأزمنة المنفى وأمكنتها ليست ذات أهمية في حدّ ذاتها. والمهم هو الطريقة التي يتم فيها تعليم مجتمعات الشتات اليهودي كيف تحافظ على جوهر الأمة وتعبر عنه.

هناك مقطعان مهمان في «هدفنا»، أولهما هو أنهما لا يتركان مجالا للشك، والثاني هو أنهما تم دعمهما بكم هائل من التأريخية:

> يعادل التاريخ اليهودي حوليات الأمة اليهودية، تلك الحوليات التي لم تتوقف أبدا، ولم تنقص أهميتها في أية فترة أبدا. التاريخ اليهودي متماسك بعضه ببعض عبر وحدة متجانسة تشمل كل الحقب والأماكن، والتي تنعكس الواحدة في الأخرى [١٩].

ثم:

> بالنسبة لوضع اليهود في الشتات في حقب مختلفة، لا نعتقد أن الشيء الرئيس الذي يجب أن يكون هو مناقشة، والبحث في الظروف الخاصة في كل بلد من البلدان (أي البلدان المضيفة)، وإنما ينبغي التطلع إلى اعتبار وإيضاح العبر من الظروف التي اشترك فيها «الشعب اليهودي في الشتات»، في كل جيل من الأجيال [٢٠].

في إطار هذا البيان الأيديولوجي، سوف ننتقل الآن للغوص أعمق قليلا في الأعمال الفردية لكل من بايير ودينور، وبخاصة في كيفية تعاملهما مع باحثي القرن التاسع عشر من اليهود الألمان. كان تناول باحثي القدس لأسلافهم من المفكرين، كما أعتقد، ليس مجرد عدم اتفاق بحثي أو تمرد جيلي: بل كان أيضا تعبيرا مثيرا جدا عن نفيهم الأساسي للمنفى. هناك أربعة مسالك متميزة (يشترك مؤرخون آخرون في بعضها) بالنسبة لانخراط بايير في التاريخ الصهيوني: رفض عالم الأسلاف، ذلك العالم الخاص بحقل الدراسات اليهودية التي اعتمدت الأساليب العلمية في القرن التاسع عشر- *الويسيننشافت*، الذين كانوا يجسدون الالتحام بين التنوير الألماني والتحرر اليهودي، ثم استبدال هذه الحساسية العلمية اليهودية- *الويسينشافت*. بالرومانتيكية الصهيونية. الإصرار على الوحدة العضوية للأمة اليهودية. والقناعة بأن المحافظة حملت دائما جوهر اليهودي. قد يكون مثيرا أن أقوم بنثر ملاحظاتي جنبا إلى جنب مع تجليات أحد تلاميذ بايير المميزين والمحترمين، رغم كونه ناقدا شديدا، وهو إفرايم شميلي. فهو أهدى لبايير دراسته المهمة حول الشخصية اليهودية الإيبيرية الشهيرة،

الدون إسحق أبرافانيل، ولكنه لم يتردد مع ذلك في رفض الكثير من أطروحات أستاذه، وكذلك أطروحات دينور[21] .

في تأريخ بايير، تتشابك المفاهيم الخاصة بالتاريخ اليهودي والأمة اليهودية على نحو عضوي غير قابل للفصل. كثيرة هي الأمثلة على ذلك التشابك، ويقدم شميلي بنظرة ثاقبة واحدة من أبرزها (قبل المضي إلى رفضها). وهي آسرة ليس فقط بسبب صياغتها، وإنما كذلك بسبب وضعها عند افتتاحية عمل بايير المركزي الذي هو دراسته عن اليهود في العصر الوسيط المتأخر في أسبانيا المسيحية: « يشكل التاريخ اليهودي، منذ بداياته المبكرة حتى يومنا هذا، كلا عضويا. تفصح كل مرحلة تالية في تطورها وعلى نحو أكبر، عن طبيعة القوة الفريدة التي توجهها، وهي قوة هناك اعتراف عالمي بحيويتها الأولية، والتي يثير مسارها المستقبلي الاهتمام. فلتكن هذه الملاحظة مفتاح دراستنا هذه »[22] .

في كتاب آخر صدر في العام ١٩٥٥، وسعى فيه بايير إلى موضعة «الشعب اليهودي بين الأمم»، أطلق بايير تصريحا قويا آخر، وإنما بإضافة بالغة:

> تتضمن كل مرحلة من مراحل التاريخ الطويل لأمتنا سرّ كل المراحل، السابقة واللاحقة. وفي النهاية، سوف لا يبقى من كل البنيان الميتافيزيقي- التاريخي للقدامى غير أعمدة ضخمة كان الأتقياء القدامى قد غرسوها في تربة أرض إسرائيل، وهي مزروعة في قلب كل رجل، وسوف تؤشر إلى مكان إسرائيل (هنا إسرائيل تعني الشعب اليهودي) المستقبلي بين الأمم[23] .

ينقلنا ذكر الأتقياء إلى الأساس الثاني في بنيان بايير التاريخي، وذلك لأن فرضيته القائلة بأن التاريخ اليهودي والأمة اليهودية ملتحمان عضويا عبر الزمان والمكان، مشت يدا بيد مع الرفض الرومانتيكي للعقلانية والتنوير. وقد وجد هذا الرفض تعبير بارزا في ما يسميه شميلي وبجدارة ب «أشكنزة التاريخ السفاردي»[24]، وبشكل أكثر عمومية، في إيمان بايير الصارم بأن التقوى هي جوهر اليهودية. كان بايير كارها للنخبة اليهودية الإيبيرية. فقد كان يعتقد أنها شذت عن جوهر التقوى اليهودية، وأنها اغتربت عن الجماهير بسبب أسلوب حياتها المتفسخ. حقا، فقد كان المدى الذي ذهبت إليه نحو الانصهار يشكل خطرا على استمرارية الأمة اليهودية. انعكست هذه الحالة غير المستقرة بقدرة إلهية مع وصول قيادة

الأتقياء وروحهم الأشكنازية إلى الجزيرة الإيبيرية، وتحول مركز اليهودية من السفاردية إلى الأشكنازية. وعبر المسيرة، ابتدع بايير سلسلة من الثنائيات، أهمها ما بين العقلانية الفلسفية للنخبة والتدين الورع لعامة الناس. يعلق مايرز بصواب قائلا: في خطة بايير، تم استبعاد طبقات كاملة من اليهود- الإسكندريين الذين تأثروا بالهللينية، والإسبانيين من أتباع ابن رشد والتنويريين الألمان المحدثين- من الدائرة الضيقة للفعاليات التاريخية الفاضلة [٢٥].

بالنسبة إلى بايير، ظهر الجوهر اليهودي للتقوى خلال القرنين الأولين ق. م. من خلال بعض الأجيال من المفكرين الزهاد، وظل ذلك يشكل أساس وجود الأمة بكل تنوعاتها الجغرافية. وكما يصوغ شميلي ذلك، رأى بايير جوهر اليهودية بأنه «الإجراء الذي يتم تعريف المحظور والمسموح به مقارنة به [٢٦]». وفر بايير لماهويته صيغة محكمة في العام ١٩٣٨، وذلك في مراجعة نقدية عنيفة للذروة الضخمة من أعمال سالو بارون «تاريخ اجتماعي ديني لليهود» (١٩٣٧):

> إن المعركة ضد التنوير، التي تبدأ في أسبانيا مع يهودا هاليفي، وتتصاعد بتأثير من الكبالا، وبحركة التقوى الألمانية، مناهضة للعقلانية، مناهضة للعلمانية، وحركة مناهضة للرأسمالية، وهي شبيهة بحركة الأنبياء، والفريسيين وعلماء الميشنا. إنها تحول الشعب إلى بروليتاريا دينية[٢٧] ».

هناك منطق ما في رؤية ذلك الجهد الحياتي لباحثي القدس على أنه علاقة ثنائية من التمرد والاستمرارية مع علوم أجدادهم. كان ذلك كما سنرى، هو الحال مع شوليم. وكان تمرد بايير ضمنيا في بعض الأحيان: فاعتراضه على الإسراف في منهاجية الاعتماد على النص والتأكيد الأدبي لباحثي القرن التاسع عشر هو ما اقتبسه من توبلر وتردد صداه في أعماله من خلال التأكيد على المواضيع الاجتماعية، وكذلك في استعمال الوثائق الأرشيفية[٢٨]. ولكنه في الآن ذاته هاجم علنا باحثي القرن التاسع عشر بسبب التزامهم بالتنوير، وبسبب فشلهم في عدم النهل من نبع الرومانتيكية. في العام ١٩٣٨، كتب مقالة برنامجية قصيرة كثيرا ما تم إهمالها، بعنوان «عن حال دراساتنا التاريخية»، أوضح فيها ما كان حسب رأيه ناقصا في أعمال سابقيه التأريخية [٢٩]. أعتقد أن هذا النص لم يلق الاهتمام الذي يستحقه: فهو ليس أقل من تعبير عميق وقوي عن نفي المنفى.

يبدأ بايير بطرح السؤال التالي: لماذا لم يتم حتى الآن إنجاز المهمة الأساسية للدراسات اليهودية على مدى القرن الماضي- تحويل وتطبيق المنهج التاريخي الحديث على مواد التاريخ اليهودي [٣٠]. التفسير الرئيس لذلك، كما يقول، هو واضح: الأمة اليهودية تحولت عن طريق العالم الكلاسيكي وتراثه نحو الحضارة الأوروبية. ففي المنفى، وحتى القرن الثامن عشر، كان «المنهج التاريخي» يقمع من جانب «المنهج الديني». وكانت النتيجة أنه فيما كان الفكر الحديث يتطور عضويا بين الأمم الأوروبية (بفعل الحياة الطبيعية لهذه الشعوب)، كانت هذه المناهج الخاصة بالبحث التاريخي بالنسبة لنا نحن اليهود نتسلمها فجأة ودون سابق استعداد[٣١]. وبمنطق المتكبر، يصل بايير إلى أنه: «لهذا السبب، اضطر مندلسون أن يطلب من صديقه كريستيان دوم أن يكتب كتابا عن تصحيح الوضع المدني لليهود، ليس فقط من أجل اعتبارات تكتيكية، وإنما لأن اليهود كانوا يفتقرون إلى المعرفة التاريخية والسياسية التي كانت مطلوبة لمناقشة الموضوع» [٣٢].

ثم ينتقل بايير إلى المؤرخ الألماني الرئيس في القرن التاسع عشر - لا يعني هذا أنه الوحيد- الذي خاض معه كل المؤرخين اللاحقين معارك: هاينريك غريتز (١٨١٧-١٨٩١) الذي أسس التاريخ اليهودي كحقل قومي «خالص». كان غريتز كاتبا غزيرا. وعمله الرئيس كتاب من أحد عشر مجلدا بعنوان «تاريخ اليهود» كتبه بين عامي ١٨٥٣ و١٨٧٥. يتوسل بايير إلى قرائه اليهود الصهيونيين أن يقدروا ضخامة العمل غير المسبوق الذي قام به غريتز. ورغم أن إعجاب بايير هو إعجاب صادق، فإن المرء يحس بتحفظ مكتوم. فالضربة تلي المديح. المجلدات الثلاثة الأولى جيدة وفقا لبايير (المجلد الثالث يصل حتى نهاية فترة المعبد الثاني). « تتضح الفوضى في المجلد الرابع، وهو المخصص لحقبة التلمود» [٣٣]. بالنسبة لبايير، فإن المشكلة تكمن في أن عمل غريتز:

> يفسر تطور اليهودية الداخلي على أنه في معظمه تجميع لنكات تفقد تحت قلمه قوتها الأصلية وحيويتها، فتتحول إلى قصة قاحلة استخلصها من مصادر حول تطور الهالاخا. فنقده (للمصادر القانونية اليهودية) رسمي- عرضي وليس نقدا خصبا كذلك الشبيه بالتحديق الذي يخترق سرّ ولادة ونمو الكائنات الثقافية الخلاقة، والتي تغوص في عقل القارئ على نحو يشبه فن فنان عظيم [٣٤].

بعد ذلك يقرر بايير أن يسمي الأشياء بأسمائها:

> هناك جذور أشد عمقا لضعف غريتز . . . تنبثق أحيانا غريزة تاريخية وتطفو على عقله كشعلة ملتهبة أو مضيئة. غير أن أسس معرفته ليست في عالم الفكر التاريخي. تحدث البعض منا في الآونة الأخيرة عن تأثير رانكه على غريتز وتجرأ البعض على إجراء مقارنة بين المؤرخين. إن حقيقة الأمر هي أن غريتز، شأن جميع أتباعه ونقاده، اغترب عن الآراء التي طلعت من الرومانتيكية، من أناس مثل نيبور، رانكه وآخرين. . . . . ففي كتاب غريتز (تاريخ اليهود) لا يمكن العثور على أية علاقة حقيقية أيا كانت مع الرؤى العظمى التي تطورت في العلوم التاريخية في ألمانيا في ذلك الحين. ما أكبر الهوة بينه (غريتز) وبين كبار المؤرخين (الرومانتيكيين) المذكورين الذين سبقوه[٣٥] .

ثم يسرع لكي يوضح:

> ليس القصد من التأكيد على المقارنة المطلقة بينه وبين هؤلاء المؤرخين العظماء هو التقليل من شأنه. فغريتز لم يذهب لكي يتعلم من أولئك الذين خلقوا علم التاريخ في ألمانيا، سواء منهم مباشرة أم من كتبهم. فهو استوعب من روحهم وأسلوبهم فقط ما استطاع العثور عليه في أعمال اللاهوتيين المسيحيين ولغويي العلوم الشرقية. فمثل معظم زملائه في الدراسات اليهودية، كانت ماهية روحه عقلانية وفقا للتراث الفلسفي للعصور الوسطى (قد يكون بايير يفكر في مايمونايدس «ابن ميمون») وعلى نحو مترادف مع صياغات القرن الثامن عشر[٣٦] .

يحاول بايير أن يشرح بدقة أكبر تلك الروح الرومانتيكية التي يجادل في أنها غير موجودة في التأريخ اليهودي: التاريخ الرومانتيكي الألماني الذي لا يلتقط بوضوح تلك الطاقة الأخلاقية الداخلية للأمة وحيوية قوتها الخلاقة، وتؤطر الأشياء التي لا يمكن اختزالها إلى تجريدات،

وإنما الإحساس بها «الذي يمكن إيقاظه في قلب الرائي». وهو يقوم بذلك بذكر رانكه وأحد أساتذته في فرايبورغ، وهو ماينيكه (من «تطور التاريخانية» العام ١٩٣٦). يسمي الأخير «أحد آخر مدرسي التاريخ العظام» [٣٧]. لأجل تذكر نقطة سابقة[٣٨] ، فإن سعي باير الذي لا يكل من أجل العثور على حضور رومانتيكي ألماني في التاريخ اليهودي، إنما يذكر بسعي هرتسل الحثيث على الصعيد الأدبي من أجل تقبل الأرستقراطية الألمانية لليهود، وذلك في «الغيتو الجديد» و«الأرض القديمة الجديدة».

ولكن لماذا ينبغي أن يشكل غريتز وسابقوه المنتمون للقرن التاسع عشر تجسيدا أساسيا للتعبير عن نفي المنفى؟ ولماذا اعتقد باير أن غريتز لم يستطع أن ينهل من نبع التأريخ الرومانتيكي- الذي كان مجرد تأريخ حديث بالنسبة إلى باير- وأن مندلسون كان بحاجة إلى دوم لكي يكتب له كتابا يتضمن معرفة بالتاريخ والسياسة؟ لماذا كان غريتز، وفقا لباير، غير قادر على الإمساك بالحيوية الخلاقة للأمة اليهودية وتجلياتها العضوية وتصويرها؟ لماذا لم يستطع «الإحساس» بالأمة؟ من المؤكد أن باير لم يعتقد أن غريتز كان عاجزا فكريا عن استيعاب النظام التاريخي، أو أنه لم يكن متجذرا على نحو كاف في الثقافة الألمانية لكي يكون على علم بالتاريخية الرومانتيكية. فالسبب كامن في أغوار عقل باير على نحو يكاد يكون فيه غير قابل للإدراك ذاتيا: فقد كان غريتز ومعاصروه جميعا في المنفى، ولا يشكلون جزءا عضويا من الأمة التي يعيشون فوق ترابها. وباير كان يرى أنه لكي يحس المؤرخ ويستوعب أمته عقليا، عليه أن يقيم في وسطها ويجب أن تكون الأمة متمتعة بالسيادة فوق ترابها. لم يتمكن غريتز وزملاؤه «الانصهاريون» من كتابة تاريخ أصيل لأن وضعهم وتجربتهم لم تكن أصيلة: بل كانت خاصة بالمنفى. في تعبيره عن الأسطورة في شكلها الخاص بالعودة للتاريخ، يقول باير: «يجب فهم أن المنظور التاريخي يولد ويكبر في الأمم من خلال الوعي السياسي الذاتي، وأسلوب حياة عادية هادفة»[٣٩] .

تبلغ مجادلة باير ذروتها في محاولته منح المؤرخ الصهيوني موقعا متميزا، مطلقا ونسبيا مقارنة بأسلافه الذين في المنفى. يوضح أولا أن «تاريخ (نا) هو عملية تطور قوة عظيمة»، ثم يعلن مؤكدا:

> نحن الذين نعي أننا نشكل جزءا، وأننا رسل هذه القوة الرائعة والمذهلة، لا يمكننا نكران مثل هذا الوعي. فالمنظور الصهيوني

الذي ننطلق منه نحو بحوثنا التاريخية، لا يهدف إلى تشويش الأشياء لأغراض معينة كما كان الحال بالنسبة للرؤى الخاصة بالأجيال السابقة، بل إنها تجبر الرائي على رؤية الأشياء كما هي عليه. ندرك أننا تسلمنا الإرث الصعب لتطور تاريخي معقد، ونرى أن واجبنا هو أن نفهم ظروف هذا التطور بكل تعرجاته المتنوعة، لكي نتخلص من من ورطة الأجيال الماضية. وفي الحقيقة، فإن هذه الواقعية التاريخية مهيئة حقا من أجل عظمة هذه القوة التاريخية. وبعد كل ذلك، فإنه ليس من واجب النقد التاريخي أن يعين التناقضات في التراث. . . . . وإنما يمكن للمرء أن يخترق من من خلال النقد التاريخي سرّ الظواهر التاريخية والتي هي نوع من الشخصية التي تتطور وفقا لقوانينها الخاصة التي تنبع من أعماق روحها"[٤] .

تشكل مقالة بايير المهمة مشروعا موجزا لباحثي القدس. فهي تحتوي على نفي مزدوج للمنفى: لليهود الذين في المنفى من خلال إدماج تواريخ تجاربهم في حكاية ترابية ذات تجانس عضوي، ثم وعي المؤرخين اليهود الألمان للقرن التاسع عشر لأنهم كانوا يكتبون من منظور المنفى. إن سؤال الموضوعية والذي يمت بصلة إلى التعبير الثاني من الأسطورة، هو نقطة مطولة سوف تظهر ثانية مع أعمال شوليم. هناك سوء فهم في اتهام بعض النقاد لباحثي القدس بأنهم يدعون الموضوعية بالمعنى الحرفي كما لو أنهم ضيقو الأفق أو مثقفون مغفلون. إن ادعاء بايير بامتلاك الموضوعية والسلطة والمصداقية هو ادعاء يندرج في المعنى الرومانتيكي. فباحثو القدس كتبوا تاريخا «صحيحا» لأنهم كانوا صهيونيين، ولأنهم كتبوه في القدس، لأن هدف التاريخ اليهودي بالنسبة لهم لا يبلغ ذروته فقط في الحاضر الترابي، بل إن هذا الحاضر يتجسد أيضا في المؤرخ الصهيوني في القدس ومهمته. وفي النهاية، وكما يتفق راز- كراكوتسكين في الرأي، فإن هذا هو السبب في أن الوعي التاريخي الصهيوني هو وعي المنتصر بغض النظر عما إذا كان مسرفا في استغلاله البكائي لما أصاب اليهود من اضطهاد. ولهذا السبب يمكن للنقد البنجاميني أن ينقذ صوت المنفى المنفي، سواء أكان يهوديا أم فلسطينيا.

على الرغم من أن دينور كان باحثا أقل درجة من بايير، فقد اتخذ موقفا سلبيا مشابها بالنسبة

للجيل السابق من المؤرخين اليهود. فعل ذلك في إطار ما يشكل بصمته الخاصة على مشروع القدس الخاص بإيجاد تأريخ صهيوني، هو عمل التجميع: النوع التاريخي الخاص بتجميع النصوص والوثائق المحررة التي يتمثل غرضها في توفير مستودع قومي دال على الذات. كانت أهمية مثل هذا العمل توفرت لدى دينور بفعل تقليدين مختلفين. الأول هو مركزية التجميع في التأريخ القومي الألماني، بدءا من «صرح التاريخ الألماني» في العام ١٨٢٦. والثاني كان تأثير حاييم نحمان بياليك، الشخصية العبرية الأدبية الأبرز في زمانه، والذي توج لاحقا بأنه الشاعر العبري القومي. كان دينور التقى بياليك مرتين في أوديسا، أولا في العام ١٩١١ وثانيا قبيل هجرة دينور إلى فلسطين في العام ١٩٢١. كان هذان اللقاءان مميزين ليس فقط لأن بياليك شجع دينور على «التجميع» من أجل القضية القومية، وإنما كذلك لأن طريقة فهم دينور لموضوع التجميع تشكل مؤشرا على قناعته بانتصار الصهيونية، وذلك في ضوء الوقت المبكر الذي ظهرت فيه هذه الثقة بالنصر. كان الوقت بالنسبة لبياليك ودينور ناضجا من أجل أن يحتل التجميع مكانة متقدمة في عملية التاريخ اليهودي- ولذلك كانت ملاحظة دينور في العام ١٩٥٨ حول أن مهمة التجميع ستكون بمثابة التعبير الثقافي- الأدبي عن انتصار الرؤية العالمية الجديدة- وأن محور كل عمليات التجميع في جيلنا الراهن هي الأيديولوجيا الصهيونية [٤١].

كان موضوع عمل دينور الرئيس المعنون «الشعب اليهودي في الشتات» هو نفس موضوع بيان بايير- دينور، «هدفنا»، وقد تم تحضيره للدمج في الحكاية العضوية. كان موضوع التجميع أكثر طموحا من النتائج التي تتألف من مقدمة مطولة يليها كم ضخم من النصوص والوثائق التي لا تثير ما وعد به من إعجاب. تم إصدار المجلد الأول في العام ١٩٢٦، ثم صدرت نسخة ثانية موسعة في العام ١٩٥٨. وصدرت نسخة مترجمة إلى اللغة الإنكليزية في العام ١٩٦٩ كتب بايير مقدمة لها بعنوان «بن- تسيون دينور: المؤرخ اليهودي» [٤٢]. في نطاق اهتمامنا هنا، لعل أهم جزء من هذا العمل هو المقالة الافتتاحية المطولة التي يطلق فيها دينور بيانه التأريخي، وأهم ما فيها هما مكونان يتضمنان تقسيم تاريخ اليهود إلى فترات شاملة، ثم نقده للمؤرخين اليهود المعاصرين المبكرين في أوروبا.

سعى دينور أن يكون مختلفا عن العملية التقليدية لتقسيم المنفى إلى فترات، والذي اعتبر أنه بدأ خلال القرنين الأولين بعد الميلاد وقرنه بحدثين هما تدمير الهيكل الثاني من جانب

الرومان خلال القرن الأول، ثم قمع تمرد باركوخبا في القرن الثاني. غير أن المهم هنا هو أن دينور دفع قدما بداية عهد المنفى ل «إسرائيل في المنفى» نحو السيطرة العربية -الإسلامية على فلسطين في العام ٦٣٦ ميلادية فصاعدا. إن ما يجعل هذا التغيير مثيرا للانتباه هو تبريره. فدينور على دراية تامة بأن التبعثر اليهودي في البحر المتوسط سبق الغزو العربي- الإسلامي، وأنه كانت هناك الكثير من التجمعات اليهودية خارج فلسطين في شرق وغرب (بيزنطية) الإمبراطورية الرومانية، وأن أغلبية «الأمة اليهودية» كانت تقيم خارج « بيتها القومي». ولكنه يفسر ذلك، على أنه على الرغم من ذلك، فإن متغيرين اثنين أقنعاه بتأخير تاريخ بداية فترة المنفى: الأول هو الفارق بين مجرد تبعثر جماعات يهودية في أراض أجنبية والواقع الفعلي لكون «إسرائيل في الشتات». أما الثاني فهو الطابع الخاص لكون « إسرائيل في الشتات»[٤٣] . وبكلمات أخرى، كان الشيء المهم لدينور ليس الحقيقة البسيطة المتمثلة في كون اليهود تبعثروا ويعيشون في مناطق مختلفة من المنطقة، وليس فقدان السيادة السياسية بحدّ ذاتها، وإنما النقطة التي رآها هو نفسه، وهي أنهم أصبحوا أمة في المنفى وفقدوا في الآن ذاته قبضتهم على بيتهم القومي[٤٤] .

يقدم دينور صيغة مكتملة ومحكمة للطريقة التي تؤدي إلى أن تكمل صيغتان من تعبيرات الأسطورة- نفي المنفى والعودة إلى أرض إسرائيل- بعضهما بعضا، أي الطريقة التي تكون فيها الأمة والبيت القومي في حالة نفي متماثلة. فعملية ذهاب البيت القومي للمنفى هي، وفقا لدينور:

> عملية اجتماعية واستعمارية... تكون فيها العناصر الرئيسة، أولا، التغلغل المتواصل للقبائل البدوية الصحراوية إلى فلسطين واندماجها بالعناصر غير اليهودية (سورية__أرامية) من السكان، وثانيا، سيطرة المحتلين الجدد على زراعة البلد ومصادرة الأراضي اليهودية لفائدتهم[٤٥] .

كان ذلك «صراعا طويلا» بدأ قبل القرن السابع بكثير، غير أن الحدث الحاسم... كان الغزو العربي لفلسطين وما نتج عنه من مصادرة الأراضي اليهودية من قبل المحتلين، وانبثاق أغلبية قومية جديدة في البلاد. تلك كانت إذن، هي اللحظة المناسبة لاعتبارها نقطة بداية مرحلة «إسرائيل في المنفى»[٤٦] .

يركب دينور مخططا بسيطا بشكل ما، حيث يقوم فيه باستعراض أسلافه من أجل إصدار الحكم عليهم. أولا، يتم الإفصاح عن خمس نقاط أساسية باعتبارها الشرط المسبق للتنظير السليم في شأن التاريخ اليهودي. ثم يتم استعراض أعمال خمسة مؤرخين بارزين يهود ضمن عملية تقييم بدلا من مناقشتها، وذلك قياسا بالأسس الخمسة التي بينها سابقا. يركز دينور هنا على مؤرخين يهود من أصول ألمانية أو أوروبية شرقية وهم: مردخاي جوست (١٧٩٣-١٨٦٠)، هاينريك غريتز سابق الذكر (١٨١٧-١٨٩١)، ابراهام غيغر (١٨١٠-١٨٧٤)، سيمون دوبنو (١٨٦٠-١٩٤١)، وأوجين توبلر (١٨٧٩-١٩٥٣) وهو المدرس الذي أشرف على دينور وباير سابقا. وفي القسم الأخير من مقدمته، يصف دينور الطريقة الصحيحة التي يجب التعامل بموجبها مع المبادئ الأساسية الخمسة الخاصة بالكتابة، من أجل كتابة تاريخ يهودي «صحيح»، ويكرر عرض المكامن التي أخطأ فيها المؤرخون، والأهم من ذلك، هو أنه يختم مقدمته في أن ذلك كان فشلا جماعيا[٤٧].

تشكل مراجعة دينور في إطار مخططه لأسلافه - كما لو أنه يصحح أوراق امتحانهم- أداء تبسيطيا شديدا لتجليات الأمة العضوية في مسيرة «عودتها» إلى صهيون. فالحكاية عملية تأريخية واضحة، ولكنها في الآن ذاته كامنة تاريخيا- بمعنى أنها لا تكتفي بالحكم على الجيل السابق من المؤرخين، وإنما تقود الوعي التاريخي للأمة والكتابة التاريخية أيضا «رجوعا» إلى الصهيونية. وهذه المسيرة الخاصة بالروح التاريخية إنما تشاهد من على قمة جبل سكوبوس من قبل المؤرخ الصهيوني (دينور تحديدا، والمؤرخ الصهيوني بشكل عام) الذي إليه تنقاد المسيرة وبه تكتمل.

هكذا تم تفحص مخطط دينور برضى تام[٤٨]. غير أن هناك نقطتين لا بد منهما في هذه المناقشة حول مساهمة دينور الواضحة في الدور الذي يؤديه باحثو القدس من أجل الدفع قدما بالأيديولوجيا الصهيونية. فدليل دينور في شأن كتابة التاريخ اليهودي بشكل «صحيح» إنما يحدد حدود الكلام التاريخي الصهيوني من خلال التأكيد على الوحدة العضوية للأمة في المنفى، وحقيقة أن تاريخ الأمة في المنفى تم تشكيله بفعل جوهره الداخلي وليس بفعل ظروفه الخارجية و- مركزية أرض إسرائيل الرمزية والفعلية بالنسبة للوجود المتواصل لليهود كأمة في المنفى[٤٩]. فالنقطة الأولى إذن هي مدى انزعاج دينور من التأكيد الذي يضعه أستاذه توبلر على الظروف المكانية والزمانية لكل مجتمع في الشتات، بدلا من الوحدة العضوية الداخلية. فدينور منزعج بشكل خاص من حقيقة أن موقف أستاذه من موضوع الوحدة

العضوية متخلف كثيرا وراء مؤرخين يهود آخرين كانوا قد كتبوا قبله. يقتبس دينور مقطعا طويلا من توبلر، وهو يثير الرعب في المؤرخ الصهيوني لمجرد أنه يكبل الوعي في المنفى. كذلك فإن قلق المؤرخ الصهيوني يتضاعف بفعل حقيقة أن هذا الوعي يتم التعبير عنه ليس بمصطلحات حاخامية، وإنما بمصطلحات تأريخية حديثة. يقول توبلر:

> كانت التقلبات المترددة في عملية دمج اليهود في الجسد السياسي الألماني، تتحدد بالظروف القانونية والاقتصادية والثقافية للشعب الألماني. كانت تلك الظروف بدورها عظيمة التأثير في تحقيق «التغير الداخلي» في العنصر القومي لليهودية. ويتحتم علينا في ضوئها، أن نتفحص التأثير الذي يمارسه العنصر اليهودي في السكان على التطور الروحي والاجتماعي للشعب الألماني. . . . . . كذلك فإن «التاريخ الداخلي لليهود» (حياتهم الاجتماعية، علاقاتهم المتبادلة، تطور ديانتهم، آدابهم وتقاليدهم) لا يخضع فقط للتأثير الدائم لبيئتهم الغربية، وإنما «يتأقلم» معها: النظام القانوني، الاقتصاد، كما يجب التكيف مع الثقافة العامة للأمم المحيطة كعوامل تحكم تطور الحياة الداخلية لليهود [٥٠].

من الصعب المبالغة في أهمية ما يقوله توبلر، وبالتالي أثر ذلك على رد فعل دينور المفعم بالقلق. لم يكن توبلر يرسم صورة ريفية للمنفى، كما لم يكن يتسامح مع الانصهار أو يدعو إلى قومية ألمانية عضوية كبديل للأمة يهودية. بل كان وبطريقته الخاصة يردد وعي المنفى كحالة وجود لليهود فيها عدة تواريخ، حيث تم تأثرهم بمجتمعاتهم المضيفة لهم وهم بدورهم أثروا في تلك المجتمعات. فلو كان هناك استمرارية تاريخية، على غرار التفكير التاريخي الذي يقدمه توبلر، لكان هذا من حيث الواقع هو المنفى. هناك منطق يشجع على اعتبار موقف توبلر نوعا من التطور المغطى بحلة حداثية للأمر الحاخامي المؤسس (الأرامي) الذي هو (قانون الأرض هو القانون). فعلى غرار اللغة الحاخامية الموجزة، وبمصطلحات قانونية، فإن هذا الأمر يأمر اليهود بأن عليهم الطاعة والعيش وفقا لقانون الكيان السياسي الذي يعيشون تحت سيادته، لو كان ذلك في أرض إسرائيل ذاتها. وبشكل أقل حرفية، فإن الأمر الحاخامي يمكن

أن يعني يهودية أن تكون في المنفى، أن يعني المنفى كأسلوب حياة، وكشكل من الوعي.

قد يكون دينور يرغب في أن يكون مجاملا، غير أنه ينتهي غير متسامح، وذلك خوفا من أن يقوم بتدمير اندفاعة عقيدته الصهيونية. يشرح توبلر الخصوصية التاريخية لكل مجتمع، يوافق دينور، ولكنه لا يفعل ذات الشيء من أجل العمليات التي توحد الأجزاء المختلفة من الأمة في كيان واحد. . . . . وهذا ليس العيب الوحيد في أسلوبه. ففي مكان آخر، ولدى تحليل العمليات الدائمة في التاريخ اليهودي. . . فهو معني بدرجة رئيسة بتعريف العمليات على نحو (اقتصادي، عام وثقافي) وهو لا يشرح مدى تفاعلها العضوي[٥١]. في ختام مناقشته لتوبلر، وهو آخر مؤرخ يقوم بتقييمه، يكرر دينور، شأنه في ذلك شأن بايير في تقييمه للتأريخ اليهودي، التساؤل عن الأسئلة التأريخية الأساسية التي، رغم بعض التقدم، لم يتم التعامل معها على نحو مقنع. أحد أهم هذه الأسئلة هو «حقيقة طبيعة الوحدة التي تربط الأجزاء المتبعثرة من الأمة مع بعضها البعض، ككيان مميز تاريخيا»[٥٢].

اما النقطة الثانية التي سأطرحها حول مخطط دينور، فهي تتعلق بالمفهوم الملازم للأمة العضوية في المنفى، وهو أرض إسرائيل في المنفى. كان المبدأ الأخير من المبادئ الخمسة التي اختبر دينور بها صحة التأريخ اليهودي، «مكان أرض إسرائيل في حياة الأمة المنفية»[٥٣]. يلخص دينور التقييمات الخاصة بالمؤرخين اليهود في أوروبا بقوله: «والأخير من أسئلتنا، والذي هو عن ذلك الجزء الخاص بدور أرض إسرائيل في تاريخ الشتات، فالحقيقة هي أنه لم يتم التعامل معه أبدا تقريبا». [٥٤] وهو صائب في ذلك تماما، وذلك لأنه وبدرجات مختلفة من حيث الشمولية، فإن أيا من المؤرخين الذين درسهم، لم يفكر أن أرض إسرائيل لعبت دورا مهما في تواريخ «شعب إسرائيل في المنفى». وكما هو معروف جيدا، فإن الباحث في الشؤون الحاخامية، غيغر، كان واثقا بشكل معياري من الفقدان الواضح للتعلق بالأرض، كما لو أنه يقول «خلصنا!»، وذلك انطلاقا من اعتقاده أن اليهودية استفادت من عدم تورطها بالارتباط بإقليم.

يصدر دينور بيانا توكيديا ومباشرا حول ما يراه بأنه التهميش الشتاتي غير المقبول للأرض الموعودة:

> حتى في زمن الشتات، كانت ما زالت أرض إسرائيل وسكانها اليهود يلعبون دورا له أهمية عامة في تاريخ الأمة. ولم يكن هذا فقط بسبب الأثر العميق للماضي الذي ظل حيا في قلب الأمة،

وفي التطلعات إلى الخلاص التي كانت تتعزز في أوقات التنكيل والاضطهاد، بل كانت كلها متصلة على نحو غير قابل للانفصال بفلسطين التي بقيت قداستها قائمة. فالأهمية الخاصة لأرض إسرائيل في فترة الشتات كانت أيضا نتيجة الفرادة التاريخية والمادية لليشوف، وطبيعته المتميزة بين جميع التجمعات اليهودية في تبعثرها. لقد نجمت فرادة اليشوف عن ثلاث حقائق: استمراريتها التاريخية، جوهرها، وتمام يهوديتها[٥٥] .

لم يكن ممكنا أن تتم صياغة ما هو أنسب لمسيرة انتصار الأمة و«عودتها» إلى صهيون من تلك الخاتمة التي يختتم بها دينور «إسرائيل في المنفى»:

لإيجاز ما سبق: تشكل الولادة الثانية لإسرائيل جوهر التاريخ اليهودي. فهي استوعبت تجارب وفعاليات الأجيال، وعهد الأجيال. جددت عهدها مع الأرض انطلاقا من الشوق، ومن أجل خلق مجتمع جديد لكي يقوم بتجديد عهد الإنسان مع العهد الأزلي[٥٦] .

خلاصة: نفي المنفى في ياد فاشيم

نظر العدم وجود مُنشأ أول، فلا يمكن كتابة سيرة الأمة «إنجيليا»، «عبر الزمن»، عبر خط طويل من السلالات. والبديل الوحيد لذلك التكيف هو «العودة بالزمن إلى الوراء- نحو إنسان بكين، إنسان جافا، الملك آرثر، وحيثما يلقي مصباح الأركيولوجيا ضوءه اللاهث. غير أن هذا التكيف مع ذلك يعترضه الموت، الذي يبدأ بفعل ارتكاس غريب لتأصيل تقليدي من حاضر مُنشأ. فالحرب العالمية الثانية هي التي تنجب الحرب العالمية الأولى، ومن معركة سيدان، تأتي أوسترليتز، وجدة انتفاضة وارسو هي دولة إسرائيل.

(بينيديكت أندرسون، مجتمعات متخيلة، ١٩٩١، ص. ٢٠٥)

في نيسان ٢٠٠١، نظمت مؤسسة «ياد فاشيم» والجامعة العبرية مؤتمرا حول الذكرى الأربعين لمحاكمة أيخمان تم استهلاله بخطاب افتتاحي رئيس لأنيتا شابيرا. وقد نشر نص الخطاب لاحقا من قبل مؤسسة ياد فاشيم بعنوان باللغة الإنكليزية هو «حنة أريندت وحاييم غوري: رأيان في محاكمة أيخمان»، والذي لا يعبر عن العمق الأيديولوجي للمضمون ولا العنوان العبري الذي يمكن ترجمته حرفيا إلى «محاكمة أيخمان: الأشياء التي ترى من هنا لا ترى من هناك»[٥٧]. يوضح النص الذي يتأرجح بين ماهو مدهش وما هو شائن، عمق استيعاب الأسطورة من قبل أجيال المؤرخين الإسرائيليين الصهيونيين الذين تربوا، مباشرة أو نحو ذلك على أعمال الآباء المؤسسين المقدسيين. تبين شابيرا، بإسهاب- وربما بغباء- عدم الاستعداد لمجابهة إمكانية أن يكون نفي المنفى أعمق وأخطر من أن يتم فقط تجاهل أو تجاوز أو شتم يهودية المنفى. كذلك فهي تبدو غير مدركة أن فرضيتها بأن مجرد الوجود في دولة قومية يهودية في أرض الميعاد هو الوضع الصحيح الذي سينبثق منه التاريخ اليهودي والإحساس بالتجربة اليهودية - من غير قول شيء عن المحرقة تحديدا- والذي يشكل بحدّ ذاته التعبير عن نفي المنفى. ضمن هذا المضمون، تتضح أهمية العنوان العبري: فكما سنرى، إن وجود شابيرا «هنا» (فلسطين / إسرائيل غوري) وفر الاقتراب من التجربة اليهودية، بينما الوجود «هناك» (أوروبا أريندت) خلق البعد والاغتراب عنها. بل إن شابيرا ترى أن«هنا» و«هناك» مقابل المحرقة، هو شيء ملموس وليس حيلة أيديولوجية. ويبرهن مدى انغراس كل ذلك في وعي شابيرا على عمق هيمنة الأيديولوجيا الصهيونية: هكذا يبدو أن أسطورتها التأسيسية موجودة وجوديا هناك.

تستدعي شابيرا غوري وأريندت كممثلين على ردود الفعل ذات الأشكال المختلفة على حادثة معينة (محاكمة أيخمان) وذلك قبل التحول إلى النظر في « كيف أن بعد نظرهما قد أثر في الرأي العام على المدى القريب والبعيد»[٥٨]. فالثنائية التي تتحدث عنها شابيرا بسيطة جدا. يمثل غوري التجسيد لليهودي الجديد. ولد في تل أبيب العام ١٩٢٣، ودرس في المدرسة الزراعية خضوري قرب جبل طابور، وكان معه فيها يغئال ألون وإسحق رابين. وبعد الحرب العالمية الثانية، أرسل غوري إلى أوروبا وبقي هناك لعامي ١٩٤٧-١٩٤٨ واتصل بالناجين من الهلوكوست وقام بتدريبهم وتلقينهم العقيدة في هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا. ثم حارب غوري في صفوف البالماخ، وهي وحدة النخبة في الهاغاناه والعمود الفقري للجيش الإسرائيلي في حرب ١٩٤٨، وانضم إلى الحزب العالمي «مبام» الذي كان يقوم بتحدي الماباي المسيطر. اشتهر

غوري بأنه شاعر جيل ١٩٤٨ المعروف عبريا باسم «دورتاشاح». وقد تحولت قصيدتان له إلى أغنيتين معبرتين عن مشاعر الإسرائيليين في حرب ١٩٤٨ ، وأصبحتا شبه نشيد وطني. فالأولى هي قصيدة «باب الواد» والعنوان هو اسم تلة عربية يتجه القادمون من تل أبيب إلى القدس عبرها، وهي تحيي ذكرى القوافل التي كانت تحاول الوصول إلى اليهود المحاصرين هناك. أما القصيدة الثانية، فهي بعنوان «الرفاق».

كانت شابيرا تعتبر أريندت كمفكرة نخبوية أوروبية، وبأنها على الرغم من كل ما حدث، فهي كانت تفخر بمكانتها في عالم الفكر والثقافة الألمانية. فخلال محاكمة أيخمان، لم تجد أريندت من يليق بمستواها سوى القضاة الذين كانت تتحدث بلغتهم وتتصرف وفق تصرفهم بشكل صحيح تماما. ولكنها احتقرت المدعي العام، غدعون هاوزنر " الذي كان يبدو للألماني المثقف في هايدلبيرغ كما لو أنه قد جاء للتو من غاليسيا، ولم يتخل بعد عن ملامح تلك المقاطعة التي تدعي بأنها ألمانية". [٥٩] وتواصل شابيرا قولها عن أريندت:

> وصلت (إلى قاعة المحاكمة) وهي مصرة على عدم الانجراف إلى بحر العاطفية الذي قد يتفجر حولها : ستظل في حالة برود واغتراب، تبحث عن محاكمة عادلة لشخص في قفص الاتهام، تقاوم أية محاولة لتمديد المحاكمة إلى ما وراء الرجل وأفعاله. أتت كباحثة تسعى إلى تفحص شخصية القاتل الجماعي أو «القاتل خلف الطاولة» . . . وأن تكتب عن ضمير أيخمان كما قالت. وحقا، فقد لبت كل التوقعات ووجدت كل ما توقعت أن تجد[٦٠] .

كان على غوري، من جهة أخرى، أن يتجاوز معرفته التاريخية المحدودة وضيق أفق لغته وميله نحو الصابرا ضد نموذج يهودي المنفى:

> على الرغم من نزعته «الفلسطينية»، فقد جاء إلى المحاكمة بدافع الإحساس بالشراكة في اللحظة التاريخية، والإحساس القوي بالانتماء إلى الجماعة التي تجلب أيخمان إلى العدالة. ومنذ اللحظة الأولى، ميز بين «لنا» و«له». هذه هي محاكمة الشعب اليهودي لأيخمان- وهو ينتمي للشعب اليهودي. إن

ما أدى في النهاية إلى اتخاذ كل موقف هو الغرض المختلف: أتت أريندت لكي تتفحص أيخمان وتتعرف على طبيعة النظام القانوني الإسرائيلي، بينما جاء غوري دون هدف محدد- لديه حب استطلاع، ولكنه حذر قليلا مما قد يتعلمه في المحاكمة، مستعد للأشياء الصعبة، وإنما لا شيء أكثر. أتت (أريندت) واثقة من آرائها ومواقفها، فوجدت كل ما أرادت. جاء (غوري) بأفكار مسبقة مثل أي إسرائيلي عادي- ولكنه خرج مختلفا عما كان عليه حين دخل [٦١].

بالنسبة إلى شابيرا، كانت تحولات غوري خلال المحاكمة تحولات شخصية وتوقعية للتحولات الأكثر تدرجا لدى المجموع الإسرائيلي. وهي تحدد محاكمة أيخمان بأنها اللحظة التي افترقت فيها وجهتا نظر أريندت وغوري إزاء رفضهما المختلف لاتهام اليهود بأنهم ذهبوا للمذبحة كالأغنام. فأريندت ارتكبت، وفقا لرأي الباحثين الإسرائيليين الصهيونيين خطيئة كبرى. فهي تتصف بامتلاك رؤية عالمية سوف نعود إليها بعد قليل. أما غوري، فانحصرت رؤيته في الشعب الإسرائيلي. وهو قد عبر عن تعاطف وتفهم لم يكونا لديه قبل المحاكمة. . . . فتبرئة الجماهير اليهودية من تهمة الذهاب إلى المذبحة كالأغنام أدت إلى تحويل عبء الذنب من أكتاف الشعب اليهودي «هناك» إلى أكتاف الشعب اليهودي «هنا» [٦٢]. وهكذا فإن «عودة غوري إلى الشعب اليهودي استبقت عملية أدت إلى القضاء على قبضة الكنعانية على وعي جيله، كما إن محاكمة أيخمان شقت الطريق المتعرجة والطويلة للإسرائيلية نحو الشعب اليهودي» [٦٣]. وهكذا فإن مساهمة شابيرا في أيديولوجيا الصهيونية تتمثل في إطالة مدى فكرة العودة وجعلها رمزية أكثر- تدعيم الانتصار اللاحق للوحدة العضوية للأمة رغم المحاكمات والمخاوف على الطريق [٦٤].

أما خطيئة عالمية أريندت، والتي كانت قد أشعلت غضب شوليم، فقد ظلت تثير غضب شابيرا المسموم على مدى ثلاثة عقود لاحقة:

على مدى ٢٦٠ صفحة تشكل كتابها «أيخمان في القدس»، لم تلم أريندت نفسها أو أصدقاءها، الذين هربوا من أوروبا المحترقة إلى ملاذ منهاتن الآمن، على عدم التحرك لإنقاذ اليهود. في ردها

٥

على انتقاد غيرشون شوليم، الذي وبخها لافتقادها حب الشعب اليهودي، قالت أريندت إنها لم تحب في حياتها أي «مجموع»، سواء أكان ذلك أمة أم طبقة، وأنما أفرادا قريبين منها. لذلك هنا يكمن تفسير غياب الشعور بالذنب لديها. إن خطيئة غوري نبعت من وعيه بتماثله مع مجموعة قومية هي المسؤولة عن مختلف قبائلها. وكلما ازدادت قرابة اليهود الذين أبيدوا، كلما ازداد إحساسنا بالذنب بسبب موتهم. وللمقارنة، شنت أريندت حملة على النظرة القبلية المتمثلة في مقولة «العالم كله ضدنا» [٦٥].

يزداد الحال سوءا، حيث تلجأ شابيرا إلى مقالة لنورمان بودهوريتز بعنوان «حماقة الذكاء» نشرت له في النيويوركر العام ١٩٦٣، يجري فيها مقارنة بين وسيلتين لرواية مأساة قومية: تقرير جيمس بولدوين عن الأفارقة الأميركيين المسلمين ورواية أريندت عن محاكمة أيخمان. تقول شابيرا إنه يمكن تطبيق تمييز بودهوريتز بين رواية بولدوين المشحونة بالعواطف واللهجة التوكيدية ورواية أريندت المجردة من العواطف والمتأرجحة في مواقفها، من أجل إلقاء نظرة معمقة على عملية المقارنة بين روايتي غوري وأريندت عن محاكمة أيخمان. «فعلى النقيض الصارخ من أريندت»، تواصل شابيرا قولها، «يتبنى غوري إستراتيجية بولدوين: الانغمار الذاتي، مخاطبة العواطف، الأسود أسود والأبيض أبيض. يظل داخل حدود الوضوح الأخلاقي والتماثل القومي» [٦٦]. تتهم شابيرا أريندت بمحاولة «تفهم» النازية وإبادة اليهود من موقع العالمي: أي بمحاولة تفهم العمق الذي يمكن لمجتمع بشري- أي مجتمع- أن ينحدر إليه وكيف يمكن للبشرية أن تتحاشي مثل هذا الانحدار ثانية، وبأنها « قد وضعت نفسها في موقع مناهض للنظام القومي السياسي- الأيديولوجي» [٦٧]، وبأنها بلورت نقدا ضد الدولة الإسرائيلية جعل مراقبا مثل بوعز عفرون أن يقول في العام ٢٠٠٠ أن كتابها «أيخمان في القدس» " قد وصلني كنسمة طرية من الإتزان والتعقل في خضم العاصفة الهستيرية التي هبت على كل مكان بفعل حملات وكالات الدعاية التابعة لنظام بن-غوريون" [٦٨]. كذلك تتهم شابيرا أريندت باللامبالاة الأخلاقية، ولذلك كانت جملتها التي وصفت فيها غوري بأنه بقي ضمن حدود «الوضوح الأخلاقي». أما التهمة المشينة بأن موقف أريندت الأخلاقي شوه الفارق الواضح بين القاتل والضحية، فجاءت في صورة غضب ضيقة الأفق على ما بعد

الحداثة، والتي ما لبثت أن أصبحت أحد الشعارات التحشيدية المفضلة لدى الإيديولوجيين الصهيونيين. في ما يلي صيغة شابيرا:

> خلف الموقف النقدي النافي للنظام السياسي، كانت هناك اللامبالاة الأخلاقية. فاللامبالاة الأخلاقية هي التي تجعل أريندت اليوم محط اهتمام ما بعد الحداثيين. لا شيء هو في الحقيقة كما يبدو: لا يوجد صحيح وزائف، ضحية وقاتل، مذنب وبريء، لا توجد مراتب قيمية. كل شيء مموضع في عالم من الضبابية الأخلاقية[٦٩].

يردد نص شابيرا الأسطورة والأيديولوجيا الصهيونية بعدة طرق. ويلفت انتباهي تعبيران فيه بشكل خاص. الأول هو المقارنة بين «هنا» و«هناك» (لذلك قمت أعلاه بالتأكيد على أهمية العنوان الأصلي العبري للخطاب). إن حنة أريندت هي واحدة من أبرز الأفراد في العالم الذين حطمهم النازيون، والتي هربت إلى باريس حرفيا بإعجوبة، من تحت أنف الغستابو، ثم من باريس (حيث كانت تساعد الشباب اليهود للهرب إلى فلسطين)، ثم إلى نيويورك في سياق الغزو النازي لفرنسا، أي من «هناك». كانت غير قادرة، وفقا لحكم شابيرا السخيف، على الإحساس بالتجربة اليهودية، لأنها كانت من «هناك»، كما لو أن «هناك» لم يكن حيث حدث الهولوكوست، كما لو أن العالم الذي انهار «هناك» لم يكن عالم أريندت أكثر من عالم غوري. ولدى افتراض أن أريندت ارتكبت واحدة من الخطايا الكثيرة التي تؤنبها شابيرا عليها من موقع النفاق: هربت من الخطر النازي الداهم الذي أخذ يشتد عليها، وكانت على نحو من التهور لكي تعيش في نيويورك مع أصدقائها المنحطين العالميين المنهاتيين. فالافتراض بأن «هنا» هو المكان الذي يمكن فيه عيش التجربة اليهودية في المنفى، حقيقيا، صدقا وسلطويا، هو بالضبط ذلك الشكل العميق لنفي المنفى، الذي لا تدركه شابيرا، والذي تبدو بأنها أعجز من إدراكه.

أما التعبير الآخر عن الأسطورة الصهيونية- وهو ما يشكل سمة خاصة بالفكر الصهيوني بشكل عام- فهو كراهية العالمية. سوف نتعرف على ضخامة هذه الكراهية في الفصل التالي في سياق رؤية شوليم للعالم. ولأجل عدم الإطالة، سوف لن أروي هنا الأساليب الكثيرة التي تؤكد شابيرا بواسطتها على تفوق غوري على أريندت بسبب التزامه وإخلاصه للجماعة

القومية التي ينتمي إليها، وهكذا إلى ما لا نهاية من هذا الكلام الذي يسبب الغثيان. وقد يكون من الأجدى الإشارة إلى التناقض الكامن، والذي يغيب عن شابيرا، وهو أن الاستقامة الأخلاقية التي تمتدح غوري لتمسكه بها، وتهاجم أريندت وما بعد الحداثيين لابتعادهم عنها، هي في الواقع مسألة عالمية وليست يهودية تحديدا أو إسرائيلية صهيونية. فهي من بين أشياء كثيرة نتيجة محاولة النظر إلى الهولوكوست بمعطيات عالمية، كنتيجة لمحاكمات نوريمبرغ التي تجاوزت سيادية القوانين الخاصة بالدولة الأمة واخضعت أعمال أعضائها لمعايير عالمية أخلاقية وقانونية «وإنسانية عامة». وهذه هي فكرة خشي منها شوليم وظن بأنها لا توجد إلا في مخيلة منعزلين من يهود المنفى على غرار حنة أريندت. إن هذا الإنكار للموقف العالمي بشكل عام، وعلى نحو تجربة المنفى الصحيحة لبعض- ويجب التأكيد على «بعض»- اليهود، ليست فقط علامة سياسات إقصائية رجعية، وإنما هي تعبير آخر عن نفي المنفى.

أما الملاحظة الأخيرة حول العلاقة بين نص شابيرا ومضمونه: القدس، فلسطين وإسرائيل في ٢٠٠١، متى ألقيت المحاضرة، و٢٠٠٢، متى نشر النص. حيث يبدو أن نسيان شابيرا للمضمون الجاري- حقيقة أنه لا يبتعث أي تأمل في نص تمت كتابته من قبل عضو في معسكر السلام- يسبب الانقباض حقا. فمثلا، إن العناق الرخيص بين الإسرائيلية والشعب اليهودي الذي احتفلت شابيرا به، لم تتخلله أية إشارة إلى أن هذا يشكل تجسيدا آخر لعملية الإقصاء اليهودي للمواطنين الفلسطينيين الإسرائيليين، الذين قد لا يكون لهم أية مصلحة في الدولة ما لم يحل مفهوم أكثر عالمية في شأن المجتمع والمواطنة محل المفهوم الشعبوي العضوي القائم حاليا. فحقيقة أن ثلاثة عشر فلسطينيا قتلوا قبل ستة أشهر فقط من إلقاء المحاضرة على يد الشرطة في مظاهرة، لم يؤد إلا إلى زيادة عملية الإقصاء والتقوقع الإثني- الديني. والصحيح أيضا وبشكل عام، هو حقيقة أن تذكر الهولوكوست عاما بعد عام- بينما يتحول الاحتلال بعد كل عام إلى ما هو أكبر وأشرس أشكال الاضطهاد والإجرام- لا يمكن أن يكون سببا في محاسبة النفس، وإنما مجرد مناسبة للتأكيد على خصوصية جمعية حصرية.

في ذات الوقت تقريبا الذي نشر فيه نص محاضرة شابيرا في العام ٢٠٠٢، كان سكان مخيم جنين يحفرون بأيديهم في الركام بحثا عن أحياء أو عن جثث. هل كان يمكن أن يكونوا حاضرين في عقل شابيرا على نحو متوافق مع هجومها الساخر على العالمية الإنسانية لأريندت؟

الفصل الخامس

غيرهارد-غيرشوم شوليم والعودة للتاريخ

كما تبين رسالته المؤرخة في السادس عشر من أيلول ١٩٢٤ إلى شوليم بوضوح . . . رأى وولتر بنجامين في الماركسية، بل وفي الانشغال الإنساني وتطبيقات الشيوعية، نقيضا لذلك الميل الاستبطاني المظلم في نفسه، والذي أطلق عليه اسم «النهلستية* الخاصة بي».

(جورج شتاينر، وولتر بنجامين: «نحو فلسفة خاصة باللغة»، الملحق الأدبي للتايمز، ٢٢ آب ١٩٦٨)

كان غيرشوم شوليم (١٨٩٧-١٩٨٢) الوحيد من بين باحثي القدس الذي تجسدت الأسطورة الصهيونية التأسيسية، في بعدها الخاص بالعودة إلى التاريخ، بوضوح في حياته وأعماله. فبطريقة ما، نظر إلى حياته- انكسار علاقته بوالده على نحو لا رجعة عنه، رفضه القاطع للبرجوازية اليهودية الألمانية، الهجرة إلى فلسطين، وتعلقه الشديد بالدراسات اليهودية في القدس- بأنها عودة إلى التاريخ. من المفيد في هذا المجال استذكار بعض التعليقات الدالة التي أدلى بها شوليم في أواخر أيام حياته، وذلك في محادثة له مع الروائي الإسرائيلي إيهود بن-عيزر[1] . بمعنى ما، يجد مشروع القدس الذي تجري مناقشته هنا تعبيرات واضحة في هذه المحادثة، وربما يكون أشدها حدة كراهية شوليم لجورج شتاينر الذي سنعود إليه في آخر هذا الفصل.

* نزعة فلسفية عدمية ترتبط بالفيلسوفين الألمانيين فريدريك نيتشه وماكس شتيرنر (المحرر)

يدور الكثير عن هذه المحادثة حول قلق بن- عيزر إزاء النتائج الأخلاقية والفكرية للمشروع الصهيوني والحياة في إسرائيل. وحين سئل عن ثمن الصهيونية (بالنسبة لليهود- بمعنى أنه لا حاجة للقول إنه لا يخطر ببال الإثنين أن الفلسطينيين أيضا يدفعون ثمنا)، ينفجر شوليم غاضبا:

> أنت تسأل عن ثمن الصهيونية، والسؤال هو ليس عن ثمن الصهيونية، وإنما ثمن المنفى. آراء الناس من أمثال جورج شتاينر سمعت قبل ستين أو سبعين عاما. . . . . أنا ليس لي قضية مع جورج شتاينر. إنه يحاول العيش خارج التاريخ. نحن في إسرائيل، للمقارنة، نعيش ضمن المسؤولية وداخل التاريخ. . . . إذا كان سحر المثقفين اليهود في الشتات أصابك (بن عيزر)، فأقول- أرجوك أن تذهب هناك. عش خمسة أعوام بينهم. وانظر ثمن المنفى الذي يدفعونه. فأي واحد يشعر بأنه مقيد هنا في إسرائيل، فليذهب إلى نيويورك أو كمبريدج، وليكتشف إذا كان يشعر بسعادة هناك مثل جورج شتاينر. شكاوى المثقفين الذين لا يرغبون في التماثل مع أية جماعة قومية؟ سمعت بالضبط أنه قبل ستين عاما. . . . . كنا نحن الصهيونيين نجادل ونرد على اليهود الذين اتخذوا مواقف إنسانية- عالمية في ألمانيا: «ما هو الشيء العالمي العظيم الذي تؤمن به وتنطق باسمه؟ ليس هناك مسيحي واحد يتكلم هكذا. فقط أنتم. ليس هناك إنسانية عامة. إنها توجد فقط في مخيلتك». . . . أنا ليس لدي مشكلة مع أي مثقف يهودي يعطي الأولوية لمشاكله الروحية الخاصة على حساب «المسؤولية» التاريخية . . . . إذا كان شتاينر لا يريد أن يشاركنا في مسؤولية الدولة- إذن هو على صواب. فليكن يهودي منفى. قد يأتي ذلك اليوم الذي يحس فيه بالضربة على رأسه ويكتشف بأنه «حقا» لا ينتمي إلى هناك، وأن اغترابه ليس مجرد موضة ثقافية مؤثرة ولكنه واقع تاريخي مرّ يجب دفع ثمنه كاملا. . . أجد صعوبة في استيعاب سبب انزعاجك يا بن عيزر. لماذا هناك في

سؤالك درجة من الاستخذاء أمام المثقف اليهودي الذي في الشتات؟
ما الذي يمنعك من أن تحيا حياة صحية كاملة؟[٢]

ولد شوليم في العام ١٨٩٧ في برلين وكانت عائلته استقرت فيها منذ مطلع القرن التاسع عشر[٣]. كان والده، آرثر طبّاعا ميسورا وكاد أن يكون كامل الانصهار. ولم تكن العائلة تمارس أيا من الشعائر الدينية اليهودية وتحتفل بعيد الميلاد كعطلة رسمية، وكان غيرشوم أصغر أربعة أبناء كان الثاني منهم- إريك، هو الوحيد الذي تبع أباه في موقعه الاجتماعي - السياسي كبرجوازي ليبرالي يسعى للانصهار. وكان الولد الأكبر، راينهولد، انضم إلى جماعة ألمانية يمينية راديكالية متطرفة، بينما أصبح الثالث، وارنر، نائبا في الرايخشتاغ عن الحزب الشيوعي الألماني خلال عهد فايمار. كان غيرشوم متمردا بالطبيعة، وخلال سنوات مراهقته أخذ يكن احتقارا كبيرا للبرجوازيين من اليهود الألمان المنصهرين، وكان والده أولهم. وفي العقد الأول من القرن العشرين، أصبح كثير الانغمار بالثقافة اليهودية من وجهة نظر صهيونية فانضم إلى نادي الشبيبة الصهيونية في برلين قبل الحرب العالمية الأولى، وبعد فترة قصيرة أصبح رئيسا للنادي وعمد إلى جعله أكثر راديكالية على نحو غير مسبوق في وسط أوروبا.

كانت التنظيمات الشبابية الصهيونية في العقد المذكور شبيهة بالتنظيمات الألمانية الباحثة عن التحرر والحرية، والمعروفة بأسماء مثل «فاندرفوغل»، أي الطير المهاجر. وكان أبرزها، تنظيم أزرق- أبيض الذي أسس العام ١٩١٢ كرد على الاتجاهات اللاسامية للفاندرفوغل الألمانية. قلل شوليم من نشاطات النادي التقليدية كالاهتمام بالطبيعة والرياضة وارتأى أن على الصهيونيين الانخراط في دراسة اليهودية والعبرية استعدادا للهجرة إلى فلسطين. كذلك وبخاصة بفعل التعارض مع مارتن بوبر، أقام جبهة معارضة للحرب العالمية الأولى تحت شعارات مؤيدة للصهيونية بدلا من شعارات وجهة النظر العالمية، مصرا على أن الحرب حرب ألمانية، وليست حرب اليهود. تضافر اعتناق شوليم للصهيونية مع اغترابه عن عائلته، حيث انسحب في العام ١٩١١ من الاحتفال العائلي بعيد الميلاد حين أهدته أمه صورة لهرتسل كهدية عيد[٤].

تحول الخصام العائلي في العام ١٩١٧ إلى قطيعة نهائية. كان شوليم قبل ذلك بعامين نشر رسالة ضد الحرب في صحيفة صهيونية ما أدى إلى طرده من المدرسة. وسوف يعمد بعد ذلك إلى التظاهر بأنه مصاب بمرض عقلي من أجل التهرب من الجندية. وبعد مشادة

ساخنة مع والده، ساند فيها أخاه وارنر لمشاركته في مظاهرة مناهضة للحرب بينما كان ما زال جنديا في الجيش، أرسل له والده، آرثر شوليم، رسالة يطلب منه فيها مغادرة المنزل فورا. أقام شوليم بعد مغادرته المنزل في نزل كان يقيم فيه اليهود القادمون من أوروبا الشرقية. لقد تمت الإشارة سابقا إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه يهود غرب أوروبا العلمانيون بيهود شرق أوروبا. وبذلك تعززت مكانة شوليم لدى سكان النزل، وأصبح صديقا لزلمان روباشوف الذي سيصبح أول وزير تربية بعد قيام إسرائيل، ثم ثالث رئيس للدولة (باسم زلمان شازار)، كما صار صديقا للكاتب الغاليسي، شمويل يوسف عغنون، الذي سيحصل لاحقا على جائزة نوبل، والذي سيصير شوليم يلتقيه يوميا في القدس ويشترك معه في الرعاية الأدبية لسلمان شوكين. تحدث شوليم مرة عن لقاءاته بعغنون على أسس شخصية ورسمية: «وجدت فيه تجسيدا جديدا وأصيلا للروح اليهودية والتقاليد اليهودية... وما جذبه إلي هو اهتمامي الكبير بالمصادر والجدية التي درست فيها العبرية»[٥].

تقودنا دراسة العبرية إلى عملية تشكل شوليم الثقافي، وهي مسيرة تبين مدى براعته الثقافية المدهشة. كان شوليم ذاتي التعلم. درس العبرية والقانون اليهودي واللاهوت على يد مدرسين أرثوذوكس، وسرعان ما وصل إلى مستوى رفيع من العلم بحيث لم يجدوا ما يعلمونه له أكثر من ذلك. غير أنه وبفعل شكه في كل ما يمت بصلة لليهود الألمان، تحاشى شوليم المؤسسات الألمانية المتخصصة بالدراسات اليهودية الحديثة. وبدلا من ذلك، دفعه اهتمامه الذي لا يشبع بالكبالاه إلى تأسيس حقل دراسي جديد، هو الصوفية اليهودية. فبعد طرده من المدرسة في العام ١٩١٥، درس شوليم الرياضيات والفلسفة في برلين. وفي العام ١٩١٨، كان قد نجح في التهرب من الجندية، فدرس بضعة أشهر في جينا ثم غادر إلى سويسرا حيث قضى عاما كاملا حضر خلاله عدة دروس في بيرن. والمهم هنا هو أنه قضى معظم وقته مع وولتر بنجامين، فترسخت صداقتهما التي بدأت العام ١٩١٥ في مناسبة عامة في برلين سمع شوليم خلالها بنجامين يتكلم. قضيا ذلك العام منغمرين في أحاديث مطولة. أدت تلك العلاقة مع بنجامين، إضافة إلى رفض الإثنين الشديد لأفكار مارتن بوبر (كان بنجامين يكرهه على صعيد شخصي أيضا)، إلى تحول شوليم النهائي نحو الكبالاه، وبعد ذلك نحو الميسيانية اليهودية.

وكما لاحظ ديفيد بيال، أدت مسيرة شوليم إلى الخروج بتوجهين واضحين. الأول هو أن شوليم، وبصفته كان مغرما بالكتب والدراسات مثل بنجامين، جمع قبل هجرته إلى القدس

في العام ١٩٢٣ أكثر من ٦٠٠ مخطوط كبالي. والثاني هو اختياره لجامعة للحصول منها على شهادة الدكتوراه بعد عودته إلى برلين من سويسرا في العام ١٩١٩: رغم أنه كان قد فكر أولا في مواصلة دراسته في الرياضيات والفلسفة في غوتنغهام، فقد انتهى به الأمر بالذهاب إلى ميونيخ حيث كانت تتوفر فيها أفضل مجموعة كبالية في ألمانيا. هناك حصل على شهادة في الساميات على يد أستاذ العلوم الأشورية، فريتز هوميل، وكتب أطروحة حول نص كبالي مهم يسمى «سيفر ها-باهير» أي «كتاب الإشراق». وعلى الرغم من قدرة هوميل على الإفادة، فهو لم يكن قادرا على تقديم الإرشاد التخصصي، الأمر الذي عنى أن شوليم اضطر إلى التصارع مع لغة وتاريخ هذا النص الصعب بمفرده[٦]. حين وصل شوليم إلى القدس في العام ١٩٢٣، لم يكن مركز الدراسات اليهودية ولا الجامعة العبرية قد تأسسا، وعمل كأمين مكتبة في مكتبة جبل سكوبوس الناشئة. بعد قليل من ذلك، سوف يصبح أستاذا للصوفية اليهودية في الجامعة العبرية التي سيقضي فيها كل فترة عمله.

يتضمن تكريس شوليم حياته للصوفية اليهودية دافعا عميقا لا يكفي لسيرة مختصرة أن تفيه حقه. سيتم التصارع مع هذا السؤال بعمق أكبر لاحقا. غير أنه يجدر هنا ذكر ما رواه شوليم بشكل مثير عن قرار له بتقديم هدية نصية إلى سلمان شوكين بمناسبة عيد ميلاده الستين في العام ١٩٣٧، بعنوان «كلمة صريحة عن دوافعي الحقيقية وراء دراساتي الكبالية».

نشر بيال تلك الرسالة المهمة ضمن دراسته عن شوليم، رغم أنه لم يقدم أي تعليق على تلك الأنوية التي افترضت أن تقديم نص خاص به يمكن أن يكون هدية عيد ميلاد مناسبة لشخص بلغ الستين[٧]. ليس أقل دلالة كما أعتقد، هو ما سيقوم به شوليم، وهو التأمل الاسترجاعي في دراساته قبل أقل من عقد من وفاته. تقترب نتيجة ذلك التأمل من بايير ودينور في التشكك الرومانتيكي بقدرة الجوانب العقلية والمعيارية لليهودية بأن تكون مصدرا لتلك الطاقة والحيوية التي أدت إلى استمرار بقائها في الماضي، والأهم من ذلك، استمرار بقائها في الحاضر. وقد أدى هذا الشك الرومانتيكي إلى البحث عن مصدر لتلك الحيوية التي انبثقت من عالم اللامعقول واللا-قانون:

> كنت مهتما بالسؤال: هل لدى اليهودية الهالاخية[٨] ما يكفي من
> القوة لكي تحافظ على بقائها؟ وهل الهالاخاه ممكنة حقا دون

> أساس غيبي؟ هل لديها ما يكفي من الحيوية الذاتية للبقاء لألفي عام دون أن تنحل وتتهاوى؟ لقد قدرت الهالاخاه دون أن أتماثل مع أوامرها . . . . كان هذا السؤال مرتبطا بأحلامي عن الكبالاه، من خلال فكرة أن تكون الكبالاه هي التي تفسر بقاء القوة المتماسكة لليهودية الهالاخية [٩] .

يتيح ما تم اقتباسه أعلاه إمكانية إيراد ملاحظة ثانية حول العلاقات المحتملة بين مشروع شوليم وذلك الخاص بكارل شميدت، «اللاهوت السياسي»، الصادر العام ١٩٢٢ . أصبح شميدت مقروءا على نطاق واسع في السنوات الأخيرة، وأدى ذلك إلى تحفيز كتاب لا يشاركون شميدت بما وصفه بيري أندرسون بأنه«السياسات الصحيحة العنيدة»[١٠] . مع ذلك، لا يعرف إلا القليل عما إذا كان شميدت أثر في المثقفين اليهود الألمان الكثر خلال العشرينيات والثلاثينيات والذين لم يكن أغلبهم يشاركونه موقفه السياسي. غير أن المعروف هو أن وولتر بنجامين استلهم شميدت، وبخاصة حين كتب مقالته عن الدراما المأساوية الألمانية، وكذلك أطروحته عن «الفلسفة والتاريخ» (سنعود للأخيرة في نهاية هذا الفصل)[١١] . كان شوليم على دراية بشغف بنجامين بشميدت، وربما أصبح مهتما باللاهوت السياسي من خلال صديقه.

أثناء دراسته في الجامعة العبرية في تسعينيات القرن العشرين، طور كريستوف شميدت، وهو باحث في الدراسات الألمانية الحديثة، نقاشا ممتعا حول إمكانية وجود صلة بين مشروع بنجامين البحثي وكارل شميدت:

> على الرغم من أن ليفي شتراوس وولتر بنجامين ردا مباشرة على استفزاز كارل شميدت، فإن العلاقة بين كارل شميدت وغيرشوم شوليم تبدو للوهلة الأولى غريبة . مع ذلك، ففي سياق نظرية المعرفة الخاصة بثقافة تلك الأعوام- وفي مقدمتها إعادة اكتشاف الهرطقي كبطل ثقافي يمثل النقد الخاص بالثقافة الليبرالية المستنيرة- فإن قيام شوليم بإعادة اكتشاف التقليد الكبالي يمكن أن يفسر على أنه استراتيجية محددة للاهوت السياسي. فلاهوت شميدت السياسي الحازم يدعو إلى تعليق دستور فايمار،

من أجل حماية الدولة من أعدائها. والبطل السبتي جاكوب فرانك بالنسبة إلى شوليم هو المقرر اللاهوتي الذي يدعو إلى تعليق قانون الهالاخاه من أجل حماية الشعب اليهودي من أعدائه. يتجه شميدت نحو سياسات استبدادية تعطي الشرعية للدكتاتورية الفاشية، واكتشاف شوليم للبطل الهرطقي يبدو أنه الشرط اللازم من أجل الهروب من سياسات شميدت[١٢].

سوف أتناول في ما يلي مجادلة كريستوف شميدت التي يقول فيها إن عمل شوليم لم يكن غير لاهوت صهيوني. يقدم شميدت تعليقا، ولكنه لا يتوسع في القول إن ما جعل ذلك لاهوتا صهيونيا هو حقيقة أن حكاية شوليم عن التاريخ اليهودي منذ القرن السادس عشر فصاعدا إنما تقود دياليكتيكيا إلى الصهيونية. يؤدي مقترحي إلى تطوير هذه الملاحظة ويشرح لماذا تتحول المسيرة الدياليكتيكية لمشروع شوليم نحو الصهيونية وبالضبط، إلى لاهوت سياسي كارل شميدتي المفهوم.

قبل المضي في تفسير عمل شوليم الأهم في حياته على أنه لاهوت صهيوني، لا بد من تقديم موجز لموضوعه الرئيس من أجل إفادة القارئ. في خمسينيات القرن السابع عشر، كان سبتاي سيفي، وهو إبن وكيل تجاري في مدينة أزمير، أحدى الموانئ العثمانية في جنوب غرب الأناضول، يعمل مع مجموعة من أتباعه في محاولة لإعداد الطائفة اليهودية في شرق البحر المتوسط لاقتراب قدوم المسيح. في العام ١٦٦٥، وبدعم من المنظر الرئيس للحركة، ناثان الغزي، أعلن سبتاي سيفي عن نفسه بأنه المسيح المنتظر. وفي العام ١٦٦٦، ألقت السلطات العثمانية القبض عليه وأقنعته بأن يعتنق الإسلام. ورغم قصر عمر ذلك، فالدعوة الدينية لسبتاي سيفي والحركة التي حملت اسمه- السبتية- ما لبثت أن انتشرت إلى ما وراء الشرق المتوسطي العثماني مطلقة موجات من الصدمات العنيفة في جميع أنحاء العالم اليهودي. تلى السبتية ظهور مذهبين جديدين في القرون التالية، هما الفرانكية في وسط وشرق أوروبا، والدونمة في اليونان وتركيا الحديثتين. في خطة شوليم بشكل خاص، كان للسبتية علاقة في تطور الكبالاه، التي تعتبر الشكل الرئيس للصوفية اليهودية. ووفقا لذلك، فإن الكبالاه ليست ميسيانية في الأصل. ولكن تعاليم الحاخام إسحق لوريا في مدينة صفد في شمال فلسطين في القرن السادس عشر، وفقا لشوليم، هي التي ادخلت الميسيانية إلى الكبالاه. فالسبتية، كما ورد عنها في أطروحة شوليم، تعززت بالنسخة اللوريانية للكبالاه.

تاريخ شوليم للصوفية اليهودية بصفتها لاهوت توقع

نظم كوينتين سكينر في المقالة المهمة التي شن فيها حربا شعواء على تقليد تاريخ الأفكار، نقده في ثلاث مجموعات من «الأساطير» التي ، وفقا لرأي المؤلف، انتهى ذلك الحقل الدراسي إلى إنتاجها، وهي: ميثولوجيا العقيدة، ميثولوجيا السياق المنطقي، وميثولوجيا التوقع (أو الاستباق)[١٣]. فميثولوجيا سكينر حول التوقع، وكما سأبين، هي عدسة مناسبة معينة يمكن من خلالها رؤية مشروع شوليم المركب. يقول سكينر إن محاولة ما لكتابة تاريخ أفكار قد تنقلب إلى ميثولوجيا توقع، وذلك:

> حين يجري النظر في أهمية المجادلة في نص كلاسيكي ما بالنسبة لنا. . . . لا يبقى هناك مجال لما يريد المؤلف أن يقوله. والنتيجة الخاصة بهذه الفوضى هي نمط من النقاش يمكن أن يوصف بأنه ميثولوجيا التوقع. تبرز مثل هذه الفوضى بالطبع، حين يكون المؤرخ أكثر اهتماما- وقد يكون هذا من حقه- بالأهمية الاسترجاعية لعمل أو فعل تاريخي معين أكثر من اهتمامه بمعناه بالنسبه للوسيط ذاته[١٤].

يورد سكينر بعد ذلك ملاحظة إجمالية مهمة: إن أفضل الأعراض، وباختصار، لهذه الميثولوجيا التوقعية هو أن المناقشات التي تجري في السياق، هي عرضة إلى أشد الانتقادات فجاجة من التي يمكن توجيهها ضد أي شكل غائي من أشكال الشرح: على الفعل أن ينتظر المستقبل لكي ينتظر المعنى[١٥].

رسميا، فإن عمل شوليم معرض لأن ينظر إليه من خلال فكرة سكينر بسبب الحقل التاريخي الذي ينتمي إليه. يحذر بيال بشدة من أن رفض شوليم - واحد من كثير- لتاريخ الماهيات الفكرية المكتوب من قبل مؤرخي القرن التاسع عشر مثل غريتز، يجب أن لا يقودنا إلى الاعتقاد بان شوليم نفسه كتب تاريخا عن الحركات الجماهيرية، مثل مؤرخ يهودي آخر هو سيمون دوبنو. فما رفضه شوليم هو الماهية الخاصة التي أكد عليها هؤلاء المؤرخون في القرن التاسع عشر، وبخاصة العقلانية والفلسفة، حيث أنه أصر على أن العقلانية والفلسفة لا تتفقان وروح الأمة. فبغض النظر عن الأهمية الاجتماعية التي ادعاها لموضوعه، «يبقى

تاريخ شوليم للصوفية اليهودية تاريخ ماهيات فكرية: تاريخ المبادئ اللاهوتية والتخمينات الخاصة بطبقة صغيرة من المثقفين»[16]. فميثولوجيا التوقع هي وصف ملائم لتأريخ شوليم، وإنما ليس بسبب غائيته الفجة، ولا بسبب أن المؤرخ كان أصم فلم يسمع أصوات المضامين الخاصة بأبطاله السابقين. فقامة شوليم البحثية أكبر بكثير من مثل هذه الأخطاء غير المقصودة. فاكتشاف المعنى الكلي للكبالاه اللوريانية وبثها من صفد، وميسيانية وارتداد سبتاي سيفي، والسبتية وتجلياتها اللاحقة في الفرانكوية وغيرها، ثم الهسكلاه (سيتم شرح هذه المصطلحات لاحقا) كان عليها انتظار شوليم لكي تضعه في الموقع الصحيح والمسؤول، والذي يمكنه منه أن يكشف عن العظمة الكلية لهذا المعنى: كان عليها انتظار أن يصبح شوليم صهيونيا، وأن يعود إلى التاريخ، وأن يعود إلى صهيون. وهذا هو سبب أن ملاحظة سكينر التي يقول فيها إن «على الفعل أن ينتظر المستقبل لكي ينتظر المعنى» تنطبق تمام الانطباق على مشروع شوليم.

لأجل التوسع قليلا بهذه النقطة، فقد جعلت عبقرية شوليم وقوة شخصيته من الصوفية اليهودية حقلا دراسيا علميا حديثا، والصوفية كظاهرة ينبغي حلها تاريخيا وعلى قاعدة البحث الفيلولوجي الدقيق لمجمل نصوصها. وقد تضمن ذلك الحقل الحديث علاقة شوليم المعقدة (وباحثي القدس بشكل عام وفق تميز حساسية كل منهم) مع جيل يهود العلوم الوضعية الانصهارية، الذي قام هو نفسه بإيجازه على نحو استرجاعي- وكما يقول مايرز ببعد نظر، ليس بدون مرارة- بجملة يقتبسها الكثيرون: «جئنا لكي نتمرد، وانتهينا إلى مواصلة ما سبق»[17]. كان ذلك التمرد ضد رفض الجيل السابق - غريتز بدرجة رئيسة- للصوفية بشكل عام والكبالاه بشكل خاص كخرافة تافهة، واستبداد العقلانية الفلسفية بذلك الجيل. وبمعنى آخر، يمكن القول إن ذلك الرفض قد أدى إلى الاستمرار في قمع الصوفية (وبخاصة القلق إزاء الميسيانية) من جانب اليهودية الحاخامية المعيارية والعقلانيين. وإذ رفض شوليم ذلك بغضب، فقد اعتبره نوعا من الحالة العقلية الاعتذارية الرمزية للبحوث اليهودية، وكنوع من التأكيد على خداع الذات بالتحرر والانصهار. فوفقا لنظرة شوليم، كان هؤلاء السابقون هم «أهل المعرفة القتلة»، وكانت إحدى الخطوات اللازمة للوصول إلى البحوث الصهيونية غير الاعتذارية هي التصدي لعملية «تدمير» التيارات التحتية غير العقلانية لليهودية بواسطة خطوة دياليكتيكية هي «تدمير التدمير»[18]. في الآن ذاته، بقي شوليم ملتزما ودون أي تردد بالأولوية العلمية لأية دراسة عن اليهودية، وهو ما انتهى هو وزملاؤه إلى «مواصلته».

ما يتوفر عن حياة وأعمال شوليم كبير جدا، والكثير منه، بما في ذلك هذا الكتاب ودراسات بيال ومايبرز التي ذكرت سابقا، وعنيت بالفكر اليهودي الحديث، وبخاصة الصهيونية. ولموازنة ذلك التركيز، سوف أقدم هنا صورة لعمل شوليم التأريخي بمساعدة ربما أهم ناقد له، هو موشيه آيدل من الجامعة العبرية. تتمتع وجهة نظر آيدل بالأصالة لثلاثة أسباب: فهو باحث في الكبالاه والتصوف أكثر من كونه باحثا في الصهيونية أو التاريخ اليهودي الحديث، كذلك فقد خرج نقد آيدل له من قلعة تعج بتلاميذه، وهي الجامعة العبرية، كما إنه باحث في الأديان، حيث أنه ومقارنة بشوليم، غير مقتنع أبدا في أن التاريخ هو أفضل مساق بحثي لفهم ما يكتبه شوليم. ويجدر القول إن النص المعني الذي كتبه آيدل ظهر باللغة العبرية في مجلة «التاريخ والنقد» (بعد نسخة سابقة باللغة الفرنسية) وأن آيدل نفسه كان أحد اعضاء هيئة تحرير المجلة على الرغم من عدم توافق آرائه السياسية دائما مع النواة الراديكالية التي أسست المجلة[١٩] .

يعبر آيدل عن تقديره لأهم إنجاز لشوليم: وضع دراسة التصوف في قلب المجادلة الخاصة بالتاريخ والدين اليهوديين. يحدد آيدل فرضيتين تم تأسيس صرح شوليم عليهما: الأولى هي أن الأحداث التاريخية قد تركت تغيرات مهمة في طبيعة الكبالاه، والثانية هي فرضية أن تعميم الكبالاه المغيرة أدى إلى حدوث التغير المحوري الذي حدث في التاريخ اليهودي (الاستعاضة عن اليهودية الحاخامية المعيارية العقلانية الفلسفية أولا بانفجار الميسيانية، ثم بالتنوير والعلمانية، ثم بالصهيونية)[٢٠]. يتمتع آيدل ببعد نظر في ربط هذه الفرضيات معا، ولكنه كان يمكن له أن يقدم وبوضوح أكبر ذلك التوتر الكامن في العلاقة بينها. كان الهدف من الفرضية الثانية هو إبراز أن صعود الحداثة العلمانية والصهيونية كان كامنا عضويا في اليهودية، ثم عزو ذلك الصعود إلى الديناميكية الداخلية للتاريخ اليهودي بدلا من مثل هذه الظواهر «الخارجية» كالتنوير والثورة الفرنسية. غير أن الرغبة في تأريخ تجليات التصوف اليهودي، وفي مقدمتها الكبالاه، والمذكورة في الفرضية الأولى، تؤدي فقط إلى عزو قوة شرحية رئيسة إلى حادثة خارجية واحدة (طرد اليهود من إسبانيا في العام ١٤٩٢) بدلا من الباقي (التنوير والثورة الفرنسية).

على الرغم من أن شوليم لم يقم أبدا بتقسيم التاريخ اليهودي إلى فترات، يقوم آيدل بتركيب أحد أعمال شوليم التاريخية والظاهراتية، ويستخلص مخططا مفيدا يرقى من جهة إلى حكاية عن العلاقات بين الكبالاه والتصوف اليهودي، والميسيانية اليهودية من

جهة أخرى .[21] في المرحلة الأولى من حكاية شوليم عن التصوف اليهودي (١١٨٠-١٤٩٢م)، كانت الكبالاه غير معنية بالتوجهات الميسيانية مثل الأشواق الرؤيوية الشديدة والإيمان بقرب وصول المسيح. أما المرحلة الثانية، (من طرد اليهود من إسبانيا العام ١٤٩٢ لغاية منتصف القرن الثامن عشر) فقد شهدت تقاربا في الفكر الميسياني والكبالي. وهناك فترتان مهمتان في تلك المرحلة حيث امتدت الأولى من ١٥٧٠ حتى ١٦٦٠، وذلك حين هاجر الحاخام لوريا إلى صفد في شمال فلسطين وبلور مع تلاميذه نسخة من الكبالاه تم إشباعها بطاقة ميسيانية مخمرة، منتظرين وقوع انفجار ميسياني. أعتقد، ورغم أن آيدل لم يذكر هذا، أن وظيفة مقدمة دراسة شوليم عن سبتاي سيفي والحركة السبتية، هي الدفع بالعملية قدما بواسطة عرض لميسيانية الكبالاه اللوريانية[22]. ثم من ١٦٦٠ وحتى ١٧٥٠، أنشأ السبتيون والحركات الفرانكية اللاحقة أشكالا ميسيانة راديكالية بوحي من الكبالاه اللوريانية التي انتشرت منذ العقد الثالث من القرن السابع عشر على نحو غير مسبوق. فمنذ ذلك الحين، أي منذ ١٦٦٠، لم تعد الميسيانية مجرد إطار كبالي سري أو أيديولوجيا تصوفية، وإنما تحولت إلى حركة جماهيرية هزت أركان المراكز اليهودية في المتوسط وفي وسط وشرق أوروبا. في المرحلة الثالثة من حكاية شوليم، وهي تمتد من ١٧٥٠ فصاعدا، سعت الحسيدية في بولندا إلى قمع الاندفاعة الميسيانية، وقد راودها الخوف من كارثة ارتداد وتحولات دينية كانت قد بدأتها الحركات السبتية والفرانكية. لاحظ شوليم في الحسيدية شكلا جديدا من الإيمان بالأخرويات على نحو لم يوجد في اليهودية سابقا، وفي مقدمة ذلك الخلاص الذاتي. كان أساس هذا التغيرهو فقرة في الكبالاه اللوريانية المشبعة بالميسيانية حول مفهوم للعبادة خلا تماما من أي معنى ميسياني.

يتوقف آيدل هنا، غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن مخطط شوليم يتواصل إلى ما بعد الحسيدية. فالهوة التي خلقها الحماس الميسياني للسبتيين والمأزق النهليستي للفرانكيين كانت قد تم ردمها بفعل حذر الحسيديين الذي وفر نمط الخلاص الروحي التأملي كبديل للخلاص العنيف الذي كانت الحركة الميسيانية قد أصرت عليه. فوفقا لدياليكتيك شوليم الهيغلي، كانت حركتا الميسيانية والنهليستية هما الطريحة، وخلاص الحسيدية اللاسياسي الحذر هو النقيضة، والصهيونية هي الجميعة. فالصهيونية في حكاية شوليم الدياليكتيكية هي حركة جماهيرية تعبر مسيرتها الخلاصية عن ذاتها بالعمل السياسي المسؤول، بالعودة إلى التاريخ، وبالخروج من المنفى، وإنما بدون الميول الميسيانية والنهليستية الانفجارية على غرار ما كان

خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي هددت على نحو خطير بتدمير الأمة عبر عدم الإيمان أو الارتداد .

وباستطراد قصير، تجدر الملاحظة أن نقد آيدل متعدد المستويات يصب في قلب أطروحة شوليم . فإذ يحلل مراحل وفترات شوليم، يستنتج آيدل :

> يشكل النظر إلى الطرد (من إسبانيا العام ١٤٩٢) على أنه عامل مركزي في إعادة تنظيم الكبالاه أمرا أقل ما يمكن القول فيه أنه مبالغة كبيرة تتجاهل الجوانب الميسيانية في نصوص كبالية مهمة كتبت قبل الطرد، واللامبالاة الميسيانية التي تظهرها نصوص كبالية أخرى كتبت بعد الطرد[٢٣] .

هكذا، وكمثال على ذلك، أعلن الكبالي الإسباني الشهير خلال القرن الثالث عشر، أفراهام أبولافيا، عن نفسه بأنه المسيح، ونبش أفكارا أصيلة عن طبيعة الميسيانية اليهودية[٢٤] ثم يتساءل آيدل عن الرابطة العضوية التي اكتشفها شوليم من القرن السادس عشر فصاعدا بين تجربة المتصوف والنظام الرمزي الذي أوجده، وتاريخ الأمة . من الضروري التوقف قليلا هنا بسبب أهمية هذه النقطة بالنسبة لفهم مشروع شوليم . فرغم أن آيدل يبدو غير مدرك لهذا، فانا أعتقد أن الرابطة التي اكتشفها شوليم والتي يعترض آيدل عليها، هي في الأساس إسقاط شوليم الغريزي لموقف وتجربة المؤرخ القومي الرومانتيكي (هو نفسه) على صوفي الفترة الحديثة المبكرة . فعودة شوليم إلى صهيون وإلى التاريخ، وكذلك مشروعه الخاص بتبيان الحيوية التي كانت كامنة في مخزون اليهودية الصوفي والميسياني، هي بالنسبة له تجسيد لتاريخ وروح الأمة . وعلى نحو مشابه، فإن تجربة الصوفي ومشروعه الخاص بإظهار القوة التفجيرية الكامنة في الأسطورة التوراتية (التي قمعتها الشرعية الحاخامية والعقلانية الفلسفية) قد جسدت في زمانها تاريخ وروح الأمة . هذا، كما أعتقد، هو المدى الكامل للرابطة العضوية الذي شعر آيدل بالانزعاج منه .

من الضروري أيضا إضافة أن شوليم استوعب الصوفية كتفسير رمزي للأسطورة التي يتضمنها النص الكتابي، والتي أضعفتها اليهودية الحاخامية خوفا من قوتها اللاعقلانية واللاقانونية إضافة إلى ما تتضمنه من تجسيدات . فقد استقى شوليم مفهومه للرمز من تمييز بنجامين بين المجاز والرمز . ففي نظام مجازي، تمثل «ذراع الله» مفهوما فلسفيا، بينما ترمز

«ذراع الله» في النظام الصوفي للمعاني إلى ذراع الله الفعلية - ليست مماثلة للذراع البشرية، بل ذات مجال أرقى من حيث الواقع[٢٥].

فما يشكك فيه آيدل في عمل شوليم إذن، هو الطريقة التي تكاد تكون فيزيائية تماما والتي نقل فيها الصوفي بلغته القائمة على الرموز، التجربة الصوفية التي تمثل التاريخ الجمعي للأمة. في ما يلي أحد المقتبسات التي توضح ليس فقط المحتوى، وإنما المدى الذي تجسد فيه قوة فكر شوليم:

> حين أخذت تلك الكسرة من الواقع التاريخي التي أعطيت لليهود في دوامة المنفى تضيق وتدقع، وإذ تضاعف الرعب والقسوة فيها، ازداد وضوح ودقة الطبيعة الرمزية لهذا الواقع، وازداد سطوع ضوء (الضوء هو أيضا عنوان نص أور الكبالي، سيفر ها -زوهار) الأمل الميسياني الذي سيتفجر ويغيره[٢٦].

يجادل آيدل في أن طريقة الصوفي في التعبير عن تجربته بعد طرد العام ١٤٩٢، قد تشكلت بلغة نصوص كبالية سابقة وليس بفعل علاقة متبادلة بين تجربته الشخصية والتجربة الجمعية للأمة، وأن التوقعات الميسيانية لا تمت بطريقة سهلة إلى التاريخ «الفعلي» أو «الخارجي». المهم من وجهة نظر سياسية، هو أن آيدل يشك في ادعاء شوليم أن محور النظام الكبالي الرمزي اللورياني كان التوتر الخاص بالمنفى- الخلاص أو كليهما، وبأن أساس هذا النظام الرمزي هو التوتر الميسياني[٢٧].

في ملاحظاته الختامية، وبعنوان «بعض الأسئلة المنهجية»، يلاحظ آيدل أن دراسة شوليم وتلاميذه للتصوف اليهودي«تستند إلى فرضية أن التاريخ الخارجي هو الذي يحكم تطور الصوفية اليهودية، وأن هذه الأخيرة إنما تفهم بدورها على أنها برنامج استباقي للتاريخ اليهودي». أما أنا فأعتقد بأن هاتين الفرضيتين لم يتم إثباتهما في البحث الذي تم حتى الآن حول هذه المواضيع[٢٨]. كذلك فإن تحفظ آيدل المنهجي معني أيضا بالمادة، وضمنيا، بالسياسة. «فبدلا من التعامل مع الميسيانية اليهودية كأدب ينتمي إلى مجال المخيلة، فهو يتفحص استراتيجياته المتنوعة لتنظيم المعرفة والمعلومات عبر البحث المعرفي. . . . حيث تخضع الأجندة البحثية للمنهج التاريخي». ويواصل آيدل القول إن ذلك أوجد تفسيرا تاريخيا أحادي السبب: « كما لو أن الطرد من إسبانيا وحده يكفي لتفسير التحول الميسياني

نحو الكبالاه، وبخاصة ذلك النوع اللورياني، وكما لو أن الكبالاه اللوريانية تكفي بمفردها لتفسير السبتية كحركة ميسيانية، والسبتية بدورها توفر المفتاح لفهم الحسيدية وتغيرات دينية أخرى في اليهودية في العصر الحديث»[٢٩]. يؤكد آيدل أيضا أنه بفعل القبول «بنوع معين من التاريخ المحبوك بعلم اللغة، فإن دراسة التصوف اليهودي على النحو الذي يطرحه شوليم قد أشبع التصوف اليهودي ورموزه «بالتجارب القومية التاريخية»، التي أعاقت الفهم الظاهراتي للكبالاه. ثم يقول آيدل بأن شوليم نفسه وافق في العام ١٩٦١ على أن هذا «المنهج المتحفي التاريخي- الأدبي» قد يضع الدراسات اليهودية على طريق إشكالي ربما يقود إلى اعتبار اليهودية ذات مصير تاريخي، وليس مصيرا- دينيا[٣٠].

الخلاص عبر الخطيئة

سوف ألقي نظرة متفحصة على نصين متميزين لشوليم تتضح فيهما كيفية انبثاق لاهوت صهيوني من أبحاثه. الأول هو «الخلاص عبر الخطيئة» الذي ظهر العام ١٩٣٧، وكان قد كتب قبل ذلك بعامين، وفي وقت متزامن مع الرسالة التي تمت مناقشتها سابقا، والخاصة بعيد ميلاد شوكين الستين[٣١]. وقد شكل ذلك النص خلاصة جهد عقدين من البحث والتأمل في الميسيانية والصوفية - مع ملاحظة أن شوليم لم يكن قد بلغ الأربعين— وفي مراجعة المونوغراف الذي بلغ مجلدين والخاص بسبتاي سيفي والحركة التي ستظهر حاملة اسمه بعد عقدين. وبعد مدة من ذلك، أي في العام ١٩٧٠، رجع شوليم إلى ما سماه الهوة التي أوجدها الانفجار الصوفي- الميسياني، وذلك على شكل دراسة لم يكن ممكنا مقاومتها، وهي بعنوان « مهنة فرانكية» والتي ستكون النص الثاني للمناقشة هنا[٣٢].

لا يشكل العنوان الإنكليزي، «الخلاص عبر الخطيئة» ترجمة غير صحيحة للأصل العبري، ويمكن تفهم السبب الذي جعل المترجم يعتمده. فالأصل العبري، «ميتزفاها- بآه-بعقيرا» لم ينقل مع ذلك بنجاح إلى الإنكليزية، حيث المعنى الأصلي مسرف في الروحية والمسيحية، وليس حاخاميا وقانونيا بما فيه الكفاية. و«الميتزفا» هي أمر من بين ٦١٣ أمرا موجودا في الهلاخاه، بينما «الخلاص» في العبرية هو«غيؤلاه» وهو مصطلح لا يظهر في العنوان، بل إن كلمة «عفيرا» تعني التجاوز بينما «هيت» تعني الخطيئة. وإذ يختم شرحه لكيفية حل التناقض الحاصل في كون سبتاي سيفي مسيحا مرتدا، (تناقض اعتناق سبتاي سيفي للإسلام في ذات الوقت تقريبا من إعلان تجليه كمسيح منتظر) يقول شوليم أنه

«في ذلك الوقت بالذات، تم إغداق مضمون جديد على المفهوم الحاخامي القديم «ميتزفا ها-بآه-بعقيرا» وهو حرفيا، «الأمر الذي لا ينفذ إلا عبر تجاوز»[٣٣] . ويمضي في شرح أن المفهوم الحاخامي قد استخدم من قبل حاخامين اثنين آخرين خلال ستينيات القرن السابع عشر للتعريف بسلوك السبتيين في سياق ارتداد المسيح [٣٤] .

يشكل العنوان العبري مثالا مهما بالنسبة لولع شوليم بالألاعيب الدياليكتيكية . فقد كانت هذه المقالة الضخمة أول إفصاح عن أطروحته الأساسية، التي تم تقديمها أعلاه من خلال عدسة آيدل النقدية التي أكدت باستمرار على «انفجار» اليهودية الحاخامية من الداخل . وقد اختار شوليم أن يتوج العرض لذلك الانفجار العظيم وبث القوة ثانية في اليهودية بقرار حاخامي يشير لما تم تفجيره (الاستقرار السلطوي الحاخامي) من جهة، والانفجار ذاته (السبتية الميسيانية المترافقة بالتجاوز) . لقد تم افتقاد هذا التكبيل الرائع للنص بعنوانه في الترجمة الإنكليزية .

يعلن شوليم فورا في مقالته عن تفوق الموقف الصهيوني في صهيون، باعتبار أن صهيون هو المكان الوحيد الذي يمكن للتاريخ اليهودي أن يتجلى فيه بصدق وبموضوعية :

> يتزايد الإدراك بأن الفهم الحقيقي لظهور السبتية لن يكون ممكنا طالما أن الباحثين يواصلون تقييمها بمعايير غير ملائمة، سواء أكانت تلك المعايير هي المعتقدات التقليدية لعصرهم أم القيم الخاصة باليهودية التقليدية . نادرا ما يقابل المرء في هذا اليوم تلك الافتراضات التي لا أساس لها والخاصة بالشعوذة والخداع والتي كانت تحتل مكانا بارزا في الأدبيات التاريخية السابقة حول هذا الموضوع . على العكس من ذلك : ففي هذه الأيام التي تشهد الانبعاث القومي اليهودي، فإنه من الطبيعي أن يتم استيعاب الشوق المأساوي العميق للخلاص القومي الذي عبرت عنه السبتية في مراحلها الأولى بتفهم أكبر من السابق [٣٥] .

لن تكون هذه الفرضية الأساسية موضوعا للمشاهدة عبر البرهان، وإنما فقط تقال وتكرر كموضوع مسلم به . . وليس صدفة أن العبارة التي قدم شوليم بها دراسته المؤلفة من مجلدين عن سبتاي سيفي، هي عبارة مأخوذة من ولهيلم ديليثي (١٨٣٣-١٩١١) الذي يعتبره البعض

أحد أكبر المفكرين الذين طوروا علم التأويل الرومانتيكي الألماني في القرن التاسع عشر[٣٦].
ينتسب شوليم بوضوح للفعل التأويلي الخاص بإعادة إيجاد التجارب السايكولوجية والتاريخية للشخصيات المهمة من وجهة نظرها، وتلك عملية توكيدية تعني - أو تفترض - فهم مضامين الشخصيات والمعاني المقصودة على نحو أفضل من الشخصيات ذاتها. استند هذا التأويل إلى فرضية أن المفسر يتمتع مكانيا وزمانيا بموقع أفضل، وذلك نسبة إلى موضوع التفسير. تؤكد إحدى أقوى المواقف المفضلة التي يرددها شوليم على الربط بين الرؤية الأرقى للمفسر الرومانتيكي وإعادة إنتاج التجربة التاريخية:

> لا يمكن إنكار أن الصعوبات التي تواجه هذا (الكشف عن الحيوية الإيجابية للسبتية تحت نهليستيتها الظاهرة والتجاوزات الجنسية وغير ذلك) كبيرة جدا، ولا عجب في أن المؤرخين اليهود لم يتمتعوا بالحرية الداخلية لتجريب هذه المهمة. إننا في زماننا هذا، ندين جدا لتجربة الصهيونية لأنها مكنتنا من ملاحظة ذلك البحث الشاق في السبتية وهي في صراعها مع الموت، بحثا عن وجود قومي أكثر عافية والذي ربما بدا كأنه كابوس معقد بالنسبة لبرجوازية القرن التاسع عشر من اليهود المسالمين..... ومن المؤكد أننا بصفتنا مؤرخين يهودا، تقدمنا بشكل واضح إلى أبعد ما وصل إليه أسلافنا، وتعلمنا أن نصر وبحق، أن التاريخ اليهودي يشكل عملية لا يمكن فهمها إلا حين يتم النظر إليها من الداخل[٣٧].

لا يمكن المبالغة بمدى أهمية «من الداخل» كمسألة محورية بالنسبة إلى شوليم. فقد أدى ذلك إلى إمكانية توفر الفهم الصحيح، ليس فقط لسبتاي سيفي كمسيح، ولارتداده، ولنتائج الميسيانية والارتداد على المؤمنين به، وإنما كذلك للتعرف على الأصالة العضوية للعملية بأسرها، بتجلياتها التي كانت بشكل قاطع دياليكتيكا يهوديا:

> يجب النظر إلى السبتية ليس فقط كتطور وحيد متواصل تمكن من الاحتفاظ بهويته لدى الذين يتبعونه، بغض النظر عما

> إذا كان هؤلاء بقوا هم أنفسهم يهودا، وإنما كذلك، وعلى الرغم مما يبدو كمفارقة، كظاهرة يهودية محددة حتى النهاية. سأحاول أن أبين أن نهليستية الحركتين السبتية والفرانكية، بعقيدتهما (المروعة بالنسبة للرؤية اليهودية للأشياء) القائلة بأن انتهاك التوراة يمكن أن يتحول إلى تنفيذ حقيقي لها، كان نتاجا دياليكتيكيا للإيمان بميسيانية سبتاي سيفي، وأن هذه النهليستية بدورها قد أدت إلى تعبيد الطريق للهسكلاه (ما يسمى بالتنوير اليهودي) ولحركة الإصلاح في القرن التاسع عشر، بعد أن تم استنفاد دافعها الديني[٣٨] .

في أطروحة شوليم، فإن النقطة المحددة التي انفتحت عندها بفعل منطقه القوي غياهب السبتية النهليستية، وحدث الانفجار أو انتشر الحريق، هي المفارقة الخاصة بارتداد المسيح سبتاي سيفي. فحين كان يقيم في سالونيكا، تم الاعتراف به في العام ١٦٦٥ على أنه المسيح، وذلك من قبل المنظر الأول في حركته، النبي ناثان الغزي، وكباليين آخرين مثل أبراهام كاردوزو الذي أسس مع ناثان الغزي عقيدة السبتية لما بعد الارتداد، وكان واحدا من أكثر المبشرين تأثيرا في الحركة. غير أن الإدارة العثمانية وبتحذير من القيادة الحاخامية في الإمبراطورية في شأن تنامي نفوذ سبتاي سيفي، تملكها القلق من هذه الظاهرة. وفي العام ١٦٦٦، تم اقتياد المسيح إلى أضنه حيث وضع أمام خيارين: التحول إلى الإسلام أو الموت. في السادس عشر من أيلول ١٦٦٦، اختار الأول. وجد المؤمنون به أنفسهم في مأزق: إذا كانت مصداقية المسيح لا يشوبها أي شك، إذا كان قد كشف عن نفسه للناس وأن الخلاص قريب، «فلماذا»، يسأل شوليم، «تخلى عنهم وعن دينهم، ولماذا تأجل الانعتاق التاريخي والسياسي من الأسر (لاحظ كيف يظهر التوقع الصهيوني بلاغيا)، والذي كان من المفروض أن يترافق مع العملية الكونية لإعادة الأمور إلى وضعها[٣٩]».

قبل المضي قدما بالطريقة التي تم فيها حل المفارقة الخاصة بالمسيح المرتد وفقا لشوليم، ينبغي الحديث قليلا عن الفهم التاريخي للسبتية. هناك عيب كامن ليس فقط في منهج شوليم، وإنما في الدراسات اليهودية بشكل عام، وهو التالي: في سياق مسيرتهم نحو خلق موضوع قومي يهودي مستقل ذاتيا، ينسون المجال غير اليهودي الذي حدثت فيه الظاهرة، ولتكن السبتية مثلا. ففي

هذه الحالة، يكاد لا يتم إعارة أي انتباه للمجال العثماني، إلا أن الإدارة العثمانية أجبرت سبتاي سيفي على الارتداد عملا بموافقة القضاة الحاخاميين، وذلك دون استشارة المراجع العثمانية. تشير دراستان لمؤرخين عثمانيين هما ماديلين زيلفي وجين هاثاواي لعدم كفاية المقاربة اليهودية لتاريخ اليهود[٤]. وتبين دراستاهما أنه خلال القرن السابع عشر، كانت المدن العثمانية مشبعة بالفعاليات الصوفية الإسلامية التي كانت تمارسها وتنشرها التنظيمات والزوايا الصوفية. وقد تم التصدي لذلك من قبل حركة متشددة مناهضة للصوفية مؤلفة من مجموعة من الوعاظ وتعرف باسم «القاضيزادية». فظهور السبتية في ستينيات القرن السابع عشر قد تصادف مع وصول القاضيزادية المدعومة من كبار وزراء الإدارة العثمانية، إلى أوج نشاطها. كان هؤلاء، (وليس فقط القضاة اليهود المعروفون بالديانين) وفي سياق حملتهم على مظاهر الصوفية في الأراضي العثمانية، قد دفعوا الإدارة التي يسيطر عليها القاضيزادية إلى البت بالموضوع مع سبتاي سيفي وقمع أتباعه. توضح هذه المداخلة القصيرة كيف أن المضمون العثماني مهم من أجل فهم السبتية، دون التوسع في الأشكال الصوفية الإسلامية- العثمانية (مثال: التمييز الرئيس بين الظاهر والباطن) التي تردد صداها في الطريقة السبتية والتصوف اليهودي بشكل عام.

كان حلّ المفارقة الخاصة بالمسيح المرتد مهم جدا. بدأ هذا القرار الذي تم وضعه، وفقا لشوليم، كمبدأ جديد في الكلام الكبالي من قبل ناثان الغزي وأبراهام كاردوزو، بتقديم المنطق الكامن والقائل بأن تفاصيل كيفية حصول الخلاص غير معروفة، وأنها ستتضح فقط في سياق حدوث الخلاص، وذلك وفقا للمنطق الدائري في تخيل الخلاص، وعلى النحو الذي أشير إليه في الكتب المقدسة. يقول شوليم إن هذا المنطق يعود إلى شخصية لا تقل مكانة عن مايمونايدس(ابن ميمون)، الذي يشير إليه بحقد في مناسبات أخرى باعتباره أحد أبرز ممثلي الفلسفة العقلانية[٤١]. لا يذكر شوليم أي نص استمد منه ناثان وكاردوزو معلوماتهما، ولكني أعتقد أنه قد يكون توراة الميشنا، وهي مجموعة القوانين اليهودية التي كتبها مايمونايدس في أواخر القرن الثاني عشر والتي تعتبر أعظم ما خطه يراعه. وتقول مقدمة هذا العمل: «جميع الأوامر التي أعطيت إلى موسى على جبل سيناء قد أعطيت مع تفسيراتها». ولا يمكن أن يكون ناثان وكاردوزو هما الوحيدان اللذان فهما أن هذا النص يعني أن كل التفسيرات كامنة في النص.

وانطلاقا من هذا المنطق الكامن في النص، فإن الحل العقيدي للمفارقة الخاصة بالمسيح المرتد، ينطلق في تفسير أنه منذ خطيئة آدم الأولى، فإن آخر الشرارات الربانية الخاصة

بالقداسة والخير، قد سجنت في أقليم قوى الشر المادية (تعبير مستمد من علم اللاهوت الغنوصي)، التي تشتد قوة تحكمها في العالم لدى غير اليهود، وهو إقليم يقع خلف بوابات الفسق. ولا يمكن للخلاص أن يكون كاملا إلا حين يكون الصلاح قد تحرر من قبضة الشر وتمت عودته إلى المصدر، إلى ما قبل الخطيئة الأصلية. وحين يتم ذلك ينهار الشر، لأنه لا يكون موجودا إلا حين تكون الشرارات الربانية محبوسة في الوسط. إن حجم هذه المهمة شديد الضخامة إلى حدّ لا يقدر عليه إلا المخلص. وبما أن ذلك يتطلب عبور بوابات الفسق والغوص في إقليم الشر، فيجب على المسيح أن ينفذ أعمال الغرباء «التي تشكل ردته أشدها إرعابا»[٤٢]. إن الأقوال الخاصة بأن «انتهاك التوراة هو اكتمالها» أو «الأمر الإلهي الذي يكتمل من خلال تجاوز ما» ينبغي أن تفهم ضمن هذا المفهوم الوارد في محاولة حل المفارقة - الإرداف العكسي - للمسيح المرتد.

قد تكون طبيعة المبدأ السبتي في سياق ارتداد المسيح النقطة الوحيدة في عمل شوليم التي يحاول فيها أن يقيم صلة بين الطرد من إسبانيا وانبثاق ميسياني حقيقي تاريخيا وليس فقط موصوفا على نحو ميتافيزيقي. فكما سأجادل هنا، يحتل هذا أهمية سياسية كبيرة، وإنما لا بد من تفحص قول شوليم نفسه:

> أكثر من أي شيء ضمني آخر، تأتي طرافة الفكر السبتي مما يكمن فيه من الإدراك الديني المتناقض الخاص بالمارانو وسلالاتهم الذين كانوا يشكلون كما كبيرا من اليهود السفارديين. فلم يكن ممكنا لذلك اللاهوت الجديد أن يجد التربة الخصبة لانتعاشه لولا تلك النفسية الفريدة لهؤلاء المتحولين ثانية إلى اليهودية. فبغض النظر عن الخلفية الحقيقية لأول دعاتها أيا كانوا، كان المبدأ السبتي للمسيح شكل على نحو يتفق تمام الاتفاق مع حاجات العقلية المارانية.[٤٣]

كان المارانيون يهودا أيبيريين، اعتنقوا الكاثوليكية ثم عادوا واعتنقوا اليهودية مجددا. وقد يكونون فعلوا ذلك استجابة للتهديدات المباشرة من محاكم التفتيش، وكرد عام على الإحساس بالاضطهاد، أو ربما لأن ذلك كان مفيدا لهم. واصل بعضهم التمسك بديانتهم اليهودية، بينما أصبح آخرون كاثوليكيين فعليين. وقد تكون كلمة «مارانو» ذاتها نجمت عن تحريف برتغالي أو إسباني لكلمة عربية هي «محَرم» أو «محرم»، أي الممنوع. ثم اكتسبت الكلمة في المصطلحات

الأيبيرية معنى «القذر» و«الخنزير» أو «لحم الخنزير» المحرم في اليهودية. يقول أبراهام كاردوزو، الذي كان مارانيا: «كان مقررا أن يلبس الملك المسيح ملابس مارانية لكي لا يتم التعرف عليه من قبل بقية اليهود. وباختصار، صدر قرار بأن يصبح مارانيا مثلي».[44] وكلما ازدادت الهوة بين التجربة الداخلية للمؤمنين والواقع الخارجي، كما يقول شوليم، ازدادت السبتية تحولا إلى المارانية. كان السبتيون يؤمنون بأن الإيمان الذي يبوح به المرء في العلانية لا يمكن أن يكون إيمانا حقيقيا، ولكي يكون الإيمان حقيقيا، يجب إخفاؤه وإنكاره علنا. «لذلك أجبر كل يهودي على أن يصبح مارانيا»[45].

وإذ يأسف شوليم لأمر أولئك المؤرخين اليهود الذي اعتبروا تلك التحولات تفاهات، فهو يرى أن ذلك الحل المبدأي لمشكلة المسيح المرتد لا يقل عن أن يكون لاهوتا جديدا: «من قصاصات ونثارات من الكلام المقدس، من مفارقات مبعثرة وأقوال، من كتابات الكبالاه، من أقصى زوايا الأدب الديني اليهودي، تم إخراج لاهوت يهودي جديد لم يسبق له مثيل إلى الوجود»[46]. يستحيل تضخيم المدى الذي رآه شوليم في ذلك «اللاهوت اليهودي غير المسبوق»، والمزاج الذي أحاط به كتحول جذري، وبالتالي مدى الدور الذي لعبته هذه المجادلة في تكوين لاهوته الصهيوني. فكل مكونات هذا اللاهوت يمكن العثور عليها في الحوار بين شوليم وأبطاله السبتيين: تدمير اليهودية الحاخامية، نفي المنفى، إحياء المعتقد الديني اللا-حاخامي، الإصرار على الوحدة العضوية للأمة اليهودية/ بل- وربما خصوصا- التاريخ اليهودي في مواجهة شيء يقع بين المارانية والارتداد.

«فالدين» اللا-حاخامي الذي أحياه المبدأ السبتي، على الرغم من شكله المتغير، وبطريقة ما «غير المقبول كليا»، كان يمثل غنوصية القرن الثاني. أعتقد أنه من الضروري إلقاء نظرة سريعة على أطروحة شوليم التي يقول فيها إن المبدأ السبتي كان في الأساس إعادة تفسير للغنوصية، وذلك لأنه يكشف عن العمق الإحيائي لأيديولوجيته الخاصة. فوفقا لشوليم، عثر المفكرون السبتيون «صدفة على العالم الروحي الغنوصية عبر قراءتهم للتوراة بحثا عن «سرّ الرب» الذي «سمحت يهودية المنفى بموته»[47]. فقد ميز الغنوصيون بين الرب الصالح الخفي، الكائن الأعلى أو السبب الأول الذي ينبغي أن يخدمه المختارون، وخالق الكون المادي والمعروف بأنه مصدر القانون الذي في التوراة، الرب اليهودي. رفض الغنوصيون السلطة العليا للرب الذي يشرع القوانين ولعنوه. وكان أبراهام كاردوزو هو الذي استعاد وأعاد تفسير الأسطورة الغنوصية للسبتيين. كان ما فعله هو، بمعنى ما، أنه قلب المفهوم

الغنوصي بالمجادلة بأنه يجب التخلي عن السبب الأول، وذلك لأن سلطته تم الاعتراف بها بعقل فلاسفة جميع العقائد. إنه الرب الخالق، رب إسرائيل، هو الجدير بالعباده الدينية. غير أن المشكلة بعد قيام شوليم بتفكيك نص كاردوزو هي:

> في الفوضى وضعف المعنويات المتأتي من المنفى. . . . هذا اللغز. . . قد تم نسيانه، والشعب اليهودي اضطر خطأ إلى اعتبار السبب الأول غير المتجسد هو نفسه الرب المتجسد على النحو الوارد في التوراة، وتلك كارثة روحية سوف يكون سعاديا غون، ومايمونايدس، و الفلاسفة الآخرون هم المسؤولون عنها. . . . . لدينا هنا الآن مقولة غنوصية تقليدية، وإنما معكوسة: فلم يعد الرب هو الرب الخفي الذي أصبح الآن رب الفلاسفة والذي ليس له مكان في الدين الفعلي، بل رب إسرائيل الذي خلق العالم وزوده بالتوراة[٤٨].

يبدو أن الرابطة المتجددة بين الأسطورة القديمة (الغنوصية) ونص أور (الكتاب العبري)، ودون الوساطة التحريفية للتعليقات الحاخامية أوالأدبيات الفلسفية، وضمنيا الرابطة المتجددة بين الأسطورة القديمة وأرض إسرائيل، قد بثت الحماس ليس فقط في اليهودية، وإنما في شوليم أيضا. فنفيه لمقولة المنفى يتدفق دون ضابط، كما يتدفق تملقه للثوريين السبتيين. فعمق تشوق شوليم لأسطورة قديمة تعيد وتبث القوة وتجري التحويل، يبدو واضحا في قوة بلاغته، في حماسه الصهيوني الذي ينفي به المنفى واليهودية الحاخامية، وفي ذلك البريق الواضح في عينيه حين يحس بعودة ما إلى الأصل- سواء أكان أسطوريا، نصيا أم أرضياً. ففي سياق تأكيده على حب السبتيين للمفارقات التي تكشف عن جرأة ديالكتيكية لا يمكن إلا احترامها ينتقل شوليم إلى التأكيد على أصالة اليهودية:

> ها نحن هنا نحصل على تلك النظرة الأعمق في ارواح هؤلاء الثوريين الذين اعتبروا أنفسهم يهودا مخلصين وهم في الآن ذاته يقومون بقلب التصنيفات الدينية اليهودية التقليدية رأسا على عقب. أنا لا أتحدث بالطبع عن مشاعر«ولاء» للدين اليهودي على النحو الذي تم تعريفه على يد السلطات الحاخامية. فبالنسبة

للكثيرين إن لم يكن لمعظم السبتيين، كانت يهودية المنفى قد أصبحت تكتسي طابعا مثيرا للشك. فحتى حين واصلوا العيش تحت ولايات الشرعية فلم يكن ذلك بفعل الإحساس بالالتزام. لا شك في أن ذلك كان مناسبا لتلك الأيام، غير أنه في ضوء الحقيقة التي تهز روح الخلاص، فإن ذلك الوقت قد ولى[٤٩] .

بعد أن يقدم ما طرحه كاردوزو من إعادة تفسير للموقف الغنوصية، يتخلى شوليم عما بقي من محرمات:

أي أشواق لإعادة إحياء الإيمان، وأي نفي ازدرائي للمنفى! لقد أعلن «المؤمنون» دونما تردد، كالثوريين الروحيين الحقيقيين، وبكل ما لديهم من حماس لا يعجز حتى في أيامنا هذه عن التأثير في قارئ كتب كاردوزو، عن اعتقادهم في أنه طيلة فترة المنفى، كان الشعب اليهودي يعبد ربا لا حول له ولا قوة وتمسك باسلوب حياة كانت أساسا بحاجة للاصلاح . . . وإزاء تصميمهم على الحيلولة دون اندلاع ثورة شاملة في قلب اليهودية، عمد الحاخامون التقليديون وأنصارهم إلى طرد «المؤمنين» إلى خارج حظيرة التوطن. وعلى الرغم من كل ذلك، قد لا يكون ممكنا للمرء إنكار أن جزءا كبيرا من اليهودية الحقيقية كان مجسدا في هؤلاء الأفراد المتناقضين أيضا، وذلك في رغبتهم للبدء مجددا في إدراك حقيقة أن نفي المنفى كان يعني أشكاله الدينية والمؤسسية كذلك والعودة إلى الينابيع الأصلية للعقيدة اليهودية. إن هذا التصرف الأخير - الاتجاه نحو الاعتماد على أمور معتقدية كما وردت في التوراة والهاغداه (الأدبيات غير القانونية)- ازداد قوة بين النهليستيين بشكل خاص في الحركة. هنا أيضا، هيمن الإيمان بالمفارقة تماما: فكلما ازدادت لامعقولية الهاغداه، وكلما أضرت بالعقل والحكمة، كلما ازداد التمسك بها كرمز لذلك الذي هو «لغز الإيمان» الذي يميل بالطبيعة إلى إخفاء ذاته في أغرب الحكايات وأشدها إرعابا[٥٠] .

يحدد شوليم أربعة أشكال اعتمدتها «النهليستية السبتية المنظمة» منذ العام١٦٨٣ (عام تحول الدونمة إلى الإسلام)، فصاعدا[٥١] :

١ . الدونمة « الذين اختاروا «المارانية الاختيارية» في شكل الإسلام (١٦٨٣ في سالونيكا ثم مدن عثمانية أخرى).

٢ . المؤمنون الذين ظلوا يؤمنون ظاهريا باليهودية الحاخامية ولكنهم تبنوا داخليا موقفا غير حاخامي من التوراة. أقاموا أولا في فلسطين والبلقان، ومنذ القرن الثامن عشر أقاموا أيضا في شمال وشرق أوروبا.

٣ . الفرانكيون الذين جعلوا من أنفسهم مارانيين باعتناق الكاثوليكية (في بولندا، ١٧٥٩).

٤ . الفرانكيون في بوهيميا، مورافيا، هنغاريا ورومانيا، وهم الذين تمسكوا بيهوديتهم.

سوف أتناول الآن الشكل الثالث المتعلق بالفرانكيين الذين جعلوا من أنفسهم مارانيين من أجل إيصال حكاية شوليم إلى نهايتها المؤقتة- الحداثة الأوروبية قبل الصهيونية- ثم تفحص « ميثولوجيا التوقع»، أو التركيب البحثي- الأيديولوجي.

ولد جاكوب فرانك لأب حاخام في منطقة بودوليا (كانت في ذلك الحين بولندية ثم أصبحت ضمن أوكرانيا) وذلك العام ١٧٢٦ . تعرف إلى السبتيين خلال رحلاته كتاجر في الأراضي العثمانية خلال الأربعينيات. وحين عاد إلى بولندا العام ١٧٥٥، أسس « الفرانكيين» كفرع من السبتية. وفي العام ١٧٥٩، خضع الفرانكيون لعملية تعميد جماعية في لوفوف في بولندا، بحضور أعضاء من طبقة النبلاء البولندية. غير أن الكنيسة الكاثوليكية وجهت تهمة الهرطقة ضد فرانك ربما بسبب غرابة الطريقة التي كان يقوم فيها بالتدريس، مما أدى في العام ١٧٦٠ إلى سجنه. لدى خروجه من السجن بعد ثلاثة عشر عاما، تقمص فرانك دور المسيح. اختار إثني عشر حواريا وأقام في برون التابعة لمورافيا (تسمى الآن بيرنو وأصبحت تابعة للجمهورية التشيكية) حيث حظي فيها برعاية أرشدوقة النمسا، ماريا تيريزا، التي وظفته كداعية للمسيحية بين اليهود. بعد العام ١٧٨٦، انتقل فرانك إلى بلدة ألمانية صغيرة هي أوفين باخ التي قضى فيها بقية حياته بنعيم بفضل تبرعات أتباعه. بعد موته، انتقلت زعامة الحركة إلى ابنته أيف فرانك، غير أن الحركة ما لبثت أن استوعبتها الكنيسة الكاثوليكية.

يعتقد شوليم أن فرانك «كان في جميع أعماله فردا فاسدا ومنحطا»[٥٢] . ولكنه لم يكتف بذلك:

> على الرغم من كل شيء. . . هناك أمامنا شخص تتجسد فيه روح طاغية وعاتية على نحو غير طبيعي وينتمي لمنتصف القرن الثامن عشر، ومع ذلك فهو منغمر في عالم أسطوري من صنع تلك الروح. ومن قلب الأفكار السبتية، وهي الحركة التي يبدو أنه قد ترعرع وتثقف عليها، تمكن فرانك من نسج أسطورة كاملة من النهلستية الدينية[٥٣]

كانت أهم خصائص أسطورة فرانك الدينية هي الاندفاع المعاكس الملفت للانتباه. فقد تم رفض «شريعة موسى» رفضا قاطعا باعتبارها «مسيئة وغير مفيدة» وبأنها تشكل العقبة الرئيسة أمام عودة ظهور «الرب الصالح». بعد ثلاثين عاما من تحوله إلى الكاثوليكية، قال فرانك: «أقول لكم هذا: قال المسيح. . . بأنه جاء ليخلص العالم من أيادي الشيطان، ولكنني جئت لكي أخلصه من القوانين والتقاليد التي ظهرت فيه أبدا. إن مهمتي هي القضاء على كل هذا من أجل أن يتمكن الرب من إظهار نفسه[٥٤]. وفقا لخطة شوليم التي تتضمن الكشف عن الأرواح، أدت الفرانكية إلى الهسكلاه، وهي ما يسمى بالتنوير اليهودي. غير أنها بسبب الاندفاع المعاكس الرافض للاستسلام، لم تتوقف الفرانكية عند هذا الحدّ. يخلص شوليم إلى إجمال «الخلاص من خلال الخطيئة» بأن الثورة الفرنسية أضفت معنى خاصا على «التخريب الفرانكي للأخلاق القديمة والدين. . . وربما ليس فقط بالمجرد، لأننا نعرف أن أبناء أخوة فرانك، سواء أكانوا «مؤمنين» أم بأي دافع آخر، كانوا ناشطين في الدوائر الثورية في باريس وستراسبورغ»[٥٥] .

أصبح أحد أبناء إخوة فرانك، وهو الذي تحدث شوليم عنه دون ذكر اسمه في العام ١٩٣٧، في مقالته «الخلاص عبر الخطيئة»، موضوع إعادة تركيب خلاصة حياة فرانكية بعد ثلاثة عقود، وذلك في مقالته «مهمة فرانكية: موشيه دوبروسكا وتحولاته»[٥٦] . كان دوبروسكا قد ولد في العام ١٧٥٣ في برون، مورافيا (الآن بيرنو)، حيث استقر جاكوب فرانك في ستينيات القرن الثامن عشر. كان أبوه يملك احتكار بيع التبغ في الإمبراطورية النمساوية – الهنغارية تحت حكم ماريا تيريزا. وكانت أمه، شايندل هيرشل، ابنة عم جاكوب فرانك (لذلك سمى

موشيه وأخوه إيمانويل بأنهما إبنا أخيه). كانت هيرشل الراعية الأولى للسبتيين في مورافيا، وكان مناهضوها يطلقون عليها لقب «مومس برون». تألفت دروس دوبروسكا من العلوم الحاخامية والكبالاه السبتية والأدب الألماني واللاتينية وعدد من اللغات العامية الأوروبية. وفي العام ١٧٧٣، تزوج إلكيه، وهي إبنة متبناة من قبل واحد من أكبر اثرياء وزعماء الطائفة اليهودية في براغ، جوشيم إيدلر فون بوبر.

يثبت شوليم موقفه في سرده لحياة دوبروسكا. فعلى غرار معظم أقاربه، تحول دوبروسكا إلى اعتناق الكاثوليكية في العام ١٧٧٥ و أصبح اسمه فرانس توماس شاينفيلد، كما أصبحت زوجته إلكيه تعرف باسم ويلهيلمينا. ثم انتقل إلى فيينا حيث قام على خدمة آل هبسبرغ. وبين عامي ١٧٨١ و١٧٨٤ كان عضوا فاعلا في إحدى الأخويات الآسيوية للبنائين الأحرار. كانت تلك الأخوية ذات توجهات صوفية دعمت التقارب اليهودي- المسيحي وانشغلت في قراءة النصوص الكبالية. وفي سياق الثورة الفرنسية، بدأ دوبروسكا/ شاينفيلد يميل نحو اليسار في توجهاته السياسية والحلقات الأدبية التي كان يتحرك فيها. انجذب بشكل خاص إلى الثوريين اليعاقبة، وفي أوائل التسعينيات، غادر فيينا إلى ستراسبورغ حيث أصبح يسمى فيها سيغموند فراي، ثم أضاف إليه «جونيوس». تشبها بجونيوس بروتس الروماني، أحد القادة الذين تآمروا على يوليوس قيصر وقتلوه. وحين وصل إلى باريس ومعه ويلهيلمينا وأخوه وأخته، ازدادت توجهات دوبروسكا/ شاينفيلد/ فراي اليعقوبية، ولم يغادر بيته دون أن يلبس الجاكيت القصير الخاص بمناضلي الطبقة العاملة- رغم أن الشكوك الدائرة حول أنه مناهض للثورة وعميل لآل هابسبرغ لم تتلاش أبدا. تزوجت أخته الصغرى من اليعقوبي الشهير فرانسوا شابوت. وقد شارك الأخوة دوبروسكا / فراي في أب ١٧٩٢ في مذبحة الهجوم على قصر التويليري، وحصلوا على تقدير من السلطات الثورية. وفي الخامس من نيسان ١٧٩٤، تم إعدام دانتون وشابوت وآخرين من بينهم الأخوين فراي اللذين حكم عليهما بالإعدام بتهمة الخيانة.

يجمل شوليم تقريره عن حياة دوبروسكا بأسلوب شعري:

> هكذا انتهى العمل المفاجئ والعاصف، الخفي والمعلوم،
> لموشيه دوبروسكا- فرانس توماس فون شاينفيلد- جونيوس
> فراي . . . اليهوديّ جزئيا، والمنصهر المتحول جزئيا، الكبالي

> ورجل المخفي جزئيا، ورجل التنوير جزئيا، اليعقوبي جزئيا، والجاسوس جزئيا- كل شيء فيه جزئي، ولكنه فرانكي صادق وكامل [٥٧].

فلنعد الآن إلى أبراهام كاردوزو، المنظر الماراني للمبدأ الغنوصية السبتي الذي، وفقا لشوليم، حل «للمؤمنين» مشكلة المسيح المرتد. ففي ستينيات القرن السابع عشر، كان كاردوزو يعيش حياة مريحة في مدينة طرابلس في الشمال الإفريقي العثماني. فهو طبيب، وقد أرسل إلى هناك من قبل راعيه، أمير توسكانيا، لمعالجة الوالي عثمان باشا، واعتنى به هناك كبير المسؤولين المحليين رجب بيك. حين اجتمع القضاة اليهود في مدينة أزمير التي كانت أيضا مدينة سبتاي سيفي، لمناقشة المسيح المرتد، طلبوا الاستماع لشهادات من عدة اشخاص وقدم كاردوزو شهادته. كانت شهادته التي قدمها في العام ١٦٦٩ بعنوان «رسائل إلى قضاة أزمير»، وقد قام شوليم بنشرها [٥٨]. مع ذلك، فإن رسائل كاردوزو تشير إلى الفترة الميسيانية بطريقة أدت إلى قيام شوليم بحذفها مما نشره في «الخلاص عبر الخطيئة». كان كاردوزو قال أمام القضاة عن إيمانه الميسياني « إنه لم ينبع أصلا من كوني في المنفى، لأنني لا أمر بتجربة منفى» [٥٩].

اعترض كاردوزو بوضوح على فكرة أن المسيح سوف يعيد اليهود إلى أرض إسرائيل. . وكما يقول ديفيد هالبيرن، «فإن فهمه للفترة الميسيانية هي أنها قراءة غيبية عجيبة تؤذن بالتحرر السياسي لليهود في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر» [٦٠]. أشرك كاردوزو القضاة في رؤيته الخاصة: «حين يجيء المخلص، سيكون اليهود لا يزالون يقيمون بين غير اليهود حتى بعد أن يكون خلاصهم قد اكتمل. ولكنهم لن يكونوا رجالا أمواتا، كما كانوا من قبل. فعبر خلاصهم، سوف يشعرون بالسعادة، ويتمتعون بالكرامة والشرف» [٦١].

إذا أتحنا لأنفسنا البقاء للحظة ضمن نطاق المنطق الذي أسميته، عبر سكينر، ميثولوجيا شوليم للتوقع فينبغي أن يتضح أن دوبروسكا وكاردوزو كبشيرين أو نذيرين مهمين بالنسبة لما هو قادم، يشكلان تحديا جديا لتوجهات هذا المنطق. فما يبينانه هما وآخرون هو أن تكون مؤرخا صهيونيا في صهيون ليس مفيدا بالضرورة لفهم كاردوزو ودوبروسكا على نحو أفضل. فالواقع هو أن المؤرخ الصهيوني الضليع الموجود في صهيون، إنما يشوه التجارب التاريخية لما يمكن أن يعنيه ضمن سياقهما الخاص، و - إذا أراد أحد أن يتلهى بالتوقع- ما يعنيانه كبشيرين أو نذيرين ضمن الخطة الكبرى لشوليم التي مضت دياليكتيكيا من الكبالاه

إلى الصهيونية. إن ما أجادل فيه هو أن كاردوزو الماراني الذي لا يشعر بأنه في المنفى من حيث معنى النفي، والفرانكي جاكوب دوبروسكا، الذي كان اتجاهه نحو اليعقوبية، وفقا لشوليم، فرانكي خالص، إنما يرفضان لاهوت شوليم الصهيوني على المستويين التاريخي والتوقعي. وربما يكون المشهد الملائم من أجل تفهم تعاطفي مع هاتين الشخصيتين هو ذلك اللاصهيوني المكروه من قبل شوليم. وقد يكون، وبكلمات أخرى، أن وضع «الإنسانية العامة»، التي نفى شوليم بإصرار وجودها إلا في مخيلة يهود المنفى المهلوسين، كما قال لإيهود بن عيزر في الحديث المقتبس في مقدمة هذا الفصل، هو الأفضل من أجل تفسير تعاطفي مع كاردوزو ودوبروسكا.

الجدل حول وولتر بنجامين

سوف أختم هذا الفصل بمداخلة في الجدل الخاص بأهمية أعمال بنجامين المجزأة وإرثه. أود هنا الإجابة على مجادلة طرحها ديفيد بيال عن الصلة بين منهجي شوليم وبنجامين وفلسفاتهما الخاصة بالتاريخ. فقد تكون دراسة بيال عن شوليم، والتي سبق وأشرت إليها في عدة مناسبات، هي الأكثر تقبلا واقتباسا من حيث كونها تفسيرا كليا لمضمون ومعنى مشروعه في مجال الدراسات الصادرة باللغة الإنكليزية. يجد بيال صلة بين ما يسميه «تاريخ شوليم المضاد» والموقف الراديكالي لبنجامين ضد التاريخية الإيجابية المنتصرة على النحو الذي تم إيضاحه في «أطروحة عن تاريخ الفلسفة» وكذلك دعوته الشهيرة الخاصة بالتمرد على السلوب السائد في كتابة التاريخ. فهو يدرك كراهية شوليم للماركسية والمادية التاريخية، وكذلك عدم استعداده لتقبل قناعة بنجامين غير الأرثوذكسية بكليهما. يؤكد بيال أن الصداقة الحميمة بين شوليم وبنجامين توحي بإمكانية التعامل مع فلسفتيهما إزاء التاريخ معا[٦٢]. فالشعار الذي اختاره بيال للكتاب ككل هو الشعار سابق الذكر الذي أطلقه بنجامين حول كتابة التاريخ.

أعترض على هذا الاقتراح من ناحية فكرية وسياسية وأخلاقية. وقد أجادل في أنه على الرغم من أن شوليم سعى حقا إلى استغلال نقد بنجامين للتاريخية وتأثر بشكل ما به، فهو شوهه تماما لخدمة غاياته. كما أعتقد أن النظرة السياسية والأخلاقية للعالم لكل منهما، والتي قادت كلا من بنجامين وشوليم والتي التزم كل منهما بها- الماركسية الإنسانية غير الأرثوذكسية (المطعمة بالميسيانية اليهودية والرومانتيكية) والصهيونية على التوالي لهما- كانتا وظلتا، ليس فقط متعارضتين، بل وإقصائيتين على نحو متبادل.

وبكلمات أخرى، فإن ما تعبر عنه «الأطروحة» ليس منهجا تاريخيا بالمعنى الأكاديمي الضيق، وإنما اندفاعة أخلاقية وسياسية لتخليص الإنسانية المضهدة، وهي نفس «الإنسانية العامة» التي تصور شوليم أنها لا توجد إلا في خيال بعض يهود فايمار المرضى، وهي ذات الإنسانية العامة التي كان مجرد ذكرها يفقد شوليم صوابه. وضع مايكل لوي إصبعه عبر تفسيره التلمودي للأطروحة [٦٣] على المصادر الثلاثة التي تشكل فكر بنجامين، وهي: الرومانتيكية الألمانية، والميسيانية اليهودية، والماركسية. ومع ذلك، فإذ يضع الأطروحة ضمن التقاليد، يصبح حاسما:

«تشكل أطروحة وولتر بنجامين «حول مفهوم التاريخ» (١٩٤٠)، أحد أهم النصوص الفلسفية والسياسية في القرن العشرين. وفي مجال الفكر الثوري، فقد تكون أهم وثيقة منذ وثيقة ماركس «أطروحة عن فيورباخ»[٦٤]. سوف أسجل اعتراضي القاطع على ما قام به شوليم من سوء استعمال لبنجامين، وذلك بالرجوع إلى ناقدين أصيلين: الأول هو الإسرائيلي باروخ كورزويل المولود في مورافيا، ثم ووفقا لحاجة الخاتمة، أعود إلى شخص افتتحت به هذا الفصل، هو جورج شتاينر.

قد يكون باروخ كورزويل هو أعنف ناقد إسرائيلي لشوليم ولباحثي القدس. وقد قدم أيضا بيانا منيرا حول إرث بنجامين والاستيلاء عليه. كان كورزويل ناقدا أدبيا عميق الثقافة، ولد العام ١٩٠٧ وهاجر من مورافيا إلى فلسطين في العام ١٩٣٩، ووجد له عملا كمدرس في مدرسة ثانوية في حيفا. في العام ١٩٥٥، تم تعيينه في جامعة بار إيلان الدينية القومية لتدريس الأدب العبري. ولكن كورزويل أدار حملة نقدية ضد مجموعة الباحثين في الجامعة العبرية، وبخاصة شوليم. فقد أولى تقديرا كبيرا لشوليم واعتبره خصما جديرا بالاحترام بسبب قوته الثقافية، ولكنه اعتبر معظم زملاء شوليم خفيفي الوزن، منهمكين بالسياحة الأكاديمية. ويتجلى ذلك في هجومه القاسي على أحد زملاء شوليم الصغار:
«يلفت جاكوب كاتس اهتمامي كشيء عارض على حاشية الصورة العامة. ذكرته بالصدفه واهتمامي ينصب على شوليم، لأنني أرى فيه موهبة ثقافية استثنائية وإنما خطرة، بينما يقوم كاتس بعمل محترم ولطيف طالما هو قانع بتأليف الكتب المدرسية»[٦٥]. فلا شك في أن كورزويل تأذى لعدم الاعتراف بأعماله ولعدم تقديم أي موقع له في الجامعة العبرية. وقد انتهت حياته المناهضة لما هو تقليدي على نحو مأساوي حين انتحر في العام ١٩٧٢. ظهرت أعماله النقدية الخاصة بشوليم في صحيفة هآرتس ومجلات أخرى في أواخر الخمسينيات

والستينيات. وقد حظيت باهتمام الباحثين على الرغم من أن الجزء الذي ناقش فيه أهمية بنجامين تم تجاهله إلى حدّ كبير[٦٦] .

لأجل تفهم موقف كورزويل من بنجامين، من الضروري توضيح أساس موقفه العام من مشروع شوليم[٦٧] . يجب قبل ذلك توضيح أن سبب غضب كورزويل هو قناعته بأن شوليم وباحثي القدس اغتصبوا السلطة، أي أنهم ادعوا أن من حقهم التكلم باسم اليهودية وإعادة إحيائها وضمان استمراريتها. لم ينكر حقهم في دراسة اليهودية، حتى حين كان لا يوافق على وسائلهم واستنتاجاتهم، غير أنه اعترض بشدة على تحول بقرة العلم الذهبية إلى حارسة شيء- اليهودية- هو في المطاف الأخير مسألة إيمان ديني. وهذه نقطة رددها كورزويل في كل أعماله، والتي بدت واضحة في العنوان الذي وضعه للجزء الثاني من كتابه الذي ضم مقالاته عن شوليم والباحثين المقدسيين: «الناطقون الزائفون باسم اليهودية»[٦٨] . قدر كورزويل مشروع شوليم تقديرا عاليا وأعجب بإسهامه الكبير في دراسة اليهودية، غير أنه كان قلقا جدا على أن يعهد بمصير اليهودية إلى فوضوي غير مؤمن بالدين ويمتلك عبقرية لا تقاوم وشخصية جذابة عى النحو الذي عليه شوليم. وكان حذرا أيضا إزاء ما وصفه بأنه «هاجس الخدر الأسطوري الحديث» [٦٩]. يكرر كورزويل ذكر مقولة شوليم الشهيرة، «جئنا لكي نتمرد، وانتهينا إلى المواصلة»، ولكن كورزويل يضيف: «وما هو الذي نواصله فيه؟ جنازة دفن اليهودية»[٧٠] .

هناك في نقد كورزويل أربع نقاط تمت لبعضها البعض وتتعلق برأيه في عقدة بنجامين/ شوليم. هذه النقاط هي: تأصل العلمانية والحداثة في اليهودية، فرضية الموضوعية العلمية، السلطة المطلقة الممنوحة للتاريخ الفيلولوجي، والادعاء بتفوق مكانة وبحوث شوليم وزملائه المقدسيين مقابل علوم اليهودية في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر. رفض كورزويل رفضا قاطعا وشاملا حكاية شوليم عن الأصالة التي قادت تحول الكبالاه إلى الميسيانية، عبر السبتية، نحو العلمانية والقومية اليهودية. فكل الظواهر الحديثة، في رأيه، بما في ذلك ما يمكن تصنيفها بأنها يهودية، إنما تعود بوجودها إلى التنوير والثورة الفرنسية[٧١]. فوفقا لكورزويل، اليهودية دين أولا وأخيرا، وهي أساسا كينونة خاصة بالمنفى وبالحاخامية. لذلك فهو غير معني بأية حكاية عن أصالة عضوية، تسلسلية أم دياليكتيكية[٧٢].

بعد ذلك، وإذ يتبنى كورزويل موقف نيتشه (وموقف بنجامين كما سنرى) حول أزمة التاريخية، يبدأ كورزويل بمهاجمة إدعاء شوليم بالموضوعية العلمية، وما يرافق ذلك من ادعاء بشأن التفوق في الأصالة على الباحثين اليهود الألمان خلال القرن التاسع عشر. فإذ

يذكر أحد أعمدة العلوم اليهودية خلال القرن التاسع عشر، وهو إدوارد غانز، يؤكد كورزويل على الاستمرارية بين غانز وشوليم:

> لا يكمن الفرق بين شوليم وغانز وأصدقائه في الجوهر، وإنما في الشكل، ومن وجهة نظر اليهودية الدينية، فإن الفرق ليس كبيرا أبدا. فشوليم وغانز يبدآن من فرضية متشابهة: اليهودية الهلاخية عقبة على طريق التطبيع. حسنا، منهج غانز أكثر عقلانية، بينما يهاجم شوليم اليهودية عبر الصوفية اليهودية التي كانت بالنسبة له، ليست أساسا وينبوعا من الإيمان، وإنما أداة لمفارقة تاريخية يمكن من خلالها تدمير اليهودية الحاخامية من الداخل. . . شوليم هو أول باحث يهودي عظيم يختار بفضل غريزته العبقرية التوقف التأملي المفترض، وبشكل أكثر دقة، وقفة الصوفية النهليستية أو النهليستية الصوفية، من أجل أن يقذف بالأحجار منها على يهودية الوجود اليهودي الطبيعي، على يهودية الهلخاه الحاخامية. إن هدف الفوضوي هو يهودية الهلخاه، وسلاحه هو النصوص الصوفية. لم يعد هناك براهين قاطعة على تفاهة زماننا أكثر من حقيقة أن شوليم هو الناطق باسم اليهودية![٧٣]

على الرغم من أن هذا ليس الموضوع الرئيس لهذه المناقشة، لا بد لي من التعرف على المدى الذي يمكن فيه اعتبار المناقشة الخاصة بكورزويل/ شوليم يهودية التمركز، وإلى أي حدّ تم فيها تجاهل العرب الفلسطينيين. لم يكن كورزويل غير صائب في تأكيده على الاستمرارية بين مواقف غانز وشوليم إزاء اليهودية الحاخامية. غير أنه لا يذكر أبدا حدة اختلاف واحد: كان هدف غانز هو الاندماج الكامل في المجتمع الألماني، بينما كان هدف شوليم هو «العودة» إلى أرض إسرائيل. فمن وجهة النظر الفلسطينية، هذا الاختلاف هو الأهم. ثم يتناول كورزويل تأكيد شوليم القاطع على أن الباحثين اليهود الألمان لم يتمكنوا من إنتاج «علم موضوعي نقي»، وذلك لأنهم كانوا يخدمون غرضا غير علمي، هو التحرر والانصهار بدرجة رئيسة، ولأن موقفهم كان بحكم الظروف اعتذاريا. يوافق كورزويل على أن الموضوعية العلمية لم تكن شيئا يمكن الحصول عليه- كانت لديه شكوك نيتشوية حول الموضوعية في هذا المجال- وإنما

ليس فقط من قبل هذه المجموعة البحثية :

> بالنسبة إلى شوليم، فإن الابتعاد عن الموضوعية الزائفة لا يفعل شيئا أكثر من إحلال القومية العلمانية مكان الاعتذاريات. بمعنى أنه في ذلك الحين (في عهد دراسات العلوم الدينية اليهودية خلال القرن التاسع عشر) كانت الاعتذاريات توظف من أجل الاندماج في المجتمع العلماني المسيحي والدولة. أما هنا (حيث توجد بحوث شوليم وزملاؤه المقدسيون) فنحن نتعامل مع عملية إضفاء شرعية فلسفية- تاريخية على قومية علمانية للدولة الصهيونية القادمة (يشير كورزويل هنا تحديدا إلى نص شوليم «الخلاص عبر الخطيئة» لعام ١٩٣٧) [٧٤].

قد يكون هناك تحامل حداثي متجذر وراء استغراب مدى إعجاب كورزويل، اليهودي المتدين بوضوح وفق وصف فرانس روزين زفايغ [٧٥]، بوولتر بنجامين فكريا وأخلاقيا وعاطفيا، وكذلك العنف الشديد الذي أصر فيه على خطأ محاولة شوليم الاستيلاء على بنجامين. يبين كورزويل التوتر القائم دائما إلى حدّ التناقض في الدراسات اليهودية، بين الاتجاهات التنويرية والرومانتيكية، ويجادل في أنه في أعماق هذا التوتر، «يكمن التناقض العميق بين طريقة شوليم وتلك الخاصة بصديقه وولتر بنجامين» . [٧٦] ثم يهاجم بشكل قاطع استيلاء شوليم على بنجامين:

> إن تفسير شوليم لموقف وولتر بنجامين إزاء أرض إسرائيل واليهودية ذاتي جدا، كما تنبع محاولته تهويد بنجامين من محاولاته تفسير بنجامين كما لو أنه شوليم نفسه. إن أي شخص مطلع على كتابات بنجامين على النحو الذي أنا عليه، كتاباته عن غوته والرواية التراجيدية الألمانية، يجب أن يرى أنه في عالم بنجامين الروحي، لا تحتل اليهودية إلا أهمية هامشية، ولذلك فإن كل ملاحظات شوليم- وكذلك في شأن مكانة بنجامين في النقد الثقافي الألماني- هي ملاحظات موسومة بالإسراف الذاتي ولا تقترب من أن تكون مناقشة موضوعية. فبنجامين لم يكن

> مستعدا للاشتراك في هروب شوليم نحو التاريخية والصهيونية الرومانتيكية والصوفية والفيلولوجيا. فمشاكل المجتمع هي التي وجهت طريقه، والدياليكتيكية الماركسية هي التي كانت المرشد له- وإنما ليس بالمفهوم الأرثوذكسي- وهذا هو الذي ميز بينه وبين بريخت. غير أن المغامرة الصهيونية. . . أثارت شكوكه في أنها تجربة برجوازية يجدر بالمرء أن يحذر منها. بل إن بنجامين كان أقرب إلى الثقافة الفرنسية منه إلى اليهودية[٧٧] .

أتاحت معرفة كورزويل الواسعة بالثقافة الألمانية له ، وهو عالم اشترك فيه مع بنجامين وشوليم (ولكن ليس في النقدالأدبي العبري بشكل عام)، فرصة التمكن من تقديم تحليل جدلي دقيق لاستغلال شوليم لبنجامين. فهو استنتج على نحو صائب كيف أن توجه شوليم نحو يانغ في الجزء الآخر من عمله، وكذلك اعتزاله الواعي خلف أسوار «العلوم الصرفة» وإخلاصه الفيلولوجي لما هو«نقي»، كان بسبب اليأس من اليهودية- بما في ذلك جانبها التصوفي- والصهيونية[٧٨] . كان ذلك متوقعا، كما اعتقد كورزويل، وذلك لأنه «دون إقامة علاقة ملزمة مع الدين المعياري، فإن أي تصوف سيقود إلى فوضوية شيطانية. . . إلى كبالاه دون تلمود، إلى نظرية خاصة بالسري دون أوامر عملية، وينتهي كل شيئ إلى إيمان شامل بالجن والعفاريت»[٧٩]. وردا على سؤال حول كيفية حصول ذلك لدى شوليم تحديدا، يلاحظ كورزويل:

> يكمن مفتاح فهم ذلك في أطروحة بنجامين حول فلسفة التاريخ. يعتمد شوليم على افتراضات بنجامين، غير أنه هجرها بعد أن منحها تفسيرات عشوائية. لذلك فإن انطلاقات بنجامين الإنسانية والميسيانية- العلمانية- الماركسية قد تم تحويلها بفعل لمسة شوليم إلى ما هو شيطاني، والذي هو أخطر عدو لكل ما هو إنساني[٨٠]

يطور كورزويل ذلك على شكل المعادلة التالية: («المادية التاريخية/ النظرية التاريخية= التصوف اليهودي / اليهودية الحاخامية الكلاسيكية». ويستفيض قائلا: هذه المعادلة هي

الحل لأحجية استغلال شوليم العشوائي لبنجامين. فقد حول شوليم نقد بنجامين للنظرية التاريخية إلى يهودية حاخامية. ففكرته الخاصة بتفجير تواصل اليهودية الحاخامية الكلاسيكية من خلال أسس الكبالاه والتصوف هي تحويل لفكرة بنجامين الخاصة بتفجير التواصل التاريخي من خلال المادية التاريخية»[٨١] . قبل الوصول إلى المرحلة الأخيرة من هذا الشرح الدقيق لكيفية استغلال شوليم «للأطروحة»، يتوقف كورزويل للتأكيد على طبيعة رقصات شوليم مع الوعي الأسطوري الذي أعادت الكبالاه إيقاده. ينضم إلى شوليم في رفض فكرة أن التوحيد الديني اليهودي قد قطع روابطه بما هو أسطوري، بل ويتفق مع شوليم في رؤية أثر الانتعاش والمحفز الذي قد يتواجد أحيانا في الخلجات الأسطورية. ومع ذلك، فبالعودة ثانية إلى فرانس روزين زفايغ، فهو يبين أن طريق شوليم التصوفية والأسطورية أدت إلى انغمار منفلت في تحقيق الذات، وهو ما اعترض روزين زفايغ عليه ووصفه بأنه «عبادة الذات». يواصل كورزويل قائلا: إن جاذبية شوليم للأشخاص المصابين بهوس تحقيق الذات، وكراهيته للهموم الاجتماعية، تلقي «ضوءا جديدا على الروابط الروحية بين بنجامين وشوليم» [٨٢].

وشأن بنجامين بالدرجة الأولى، ثم شوليم، واصل كورزويل العودة إلى لوحة بول كلي «الملاك الجديد». فمن بين الجوانب العديدة التي ألهمت بنجامين، أعطت هذه اللوحة شكلا بصريا للمبدأ المنظم للأسطورة. يلاحظ كورزويل «أن ملاك التاريخ في مشهد الرعب في لوحة كلي «الملائكة الجدد»، يتجلى لكل من بنجامين وشوليم. . . مع ذلك، تحاشى شوليم مرتين تفسير بنجامين لمشهد الرعب» [٨٣]. وأعتقد أن الابتعاد الأول الذي اكتشفه كورزويل يؤكد على أهمية التفرع الذي حصل بين هرتسل ولازار، وذلك باعتباره «نقطة البداية» التي تحدثت عنها في الفصل الأول[٨٤] . فظهور التفرع هنا هو النقطة التي يبتعد فيها الطريق العالمي، الذي طالما خشيه وكرهه الكتاب الصهيونيون بدأ ببايير ووصولا إلى شوليم وأنيتا شابيرا، عن الطريق الخاص. ففي العاصفة التي تقذف بقوة لا تقاوم بالملاك إلى المستقبل، يرى بنجامين من خلال بصيرته تلك القوة التي تحطم «باسم المجتمع الإنساني» وهم استمرارية الزمن المتجانس الخاوي، الذي هو التركيب المصطنع للتاريخية[٨٥] . وهذا، وفقا لكورزويل، هو الذي يوقظ الرؤية الأخلاقية- السياسية التي لا تتفق مع رؤية شوليم:

> من الواضح أن مشهد الرعب في «الملاك الجديد» له غرض بناء بالنسبة إلى بنجامين. فتحطيم التواصل التاريخي، والتوجه

نحو الحاضر والمستقبل، هو أمر ضد الفردية، إنساني، ولصالح المحرومين، المضطهدين. والانفجار ضد البرجوازية يصب في مصلحة الطبقة المستغلة المعذبة. فهو يخدم هدفا أخلاقيا ويحقق ميسيانية علمانية وإنسانية بشكل عام. فهو ليس أيديولوجية ميسيانية- قومية ضيقة، ولذلك فإن العاصفة في جناحي ملاك التاريخ لا تدفع به إلى دوامة ما هو شيطاني، وهو الشيء الذي يسيطر على ملاك التاريخ إذا ما كان منغمرا في ذاته، في الفردانية التي تخفي صورة «الإنسان» الذي لا مكان لاكتماله إلا في المجتمع. فبالنسبة إلى بنجامين، فإن مشهد الرعب في «الملاك الجديد» ليس محطة التاريخ الأخيرة، وإنما هو الميسيانية العلمانية في روح المادية التاريخية [٨٦].

ثم يواصل كورزويل في شأن شوليم بوضوح أكثر:

تتقزم عملية تحطيم الاستمرارية التاريخية، وفقا لرأي شوليم، بتحطيم التاريخ اليهودي، بنفي اليهودية الكلاسيكية للحاخامية. ولكن، ما هو غرض التحطيم؟ من أجل الذات؟ من أجل الفوضوية الفردانية. فمع شوليم، يمهد «الملاك الجديد» الطريق لحكم الشيطانية والنهيليستية. هكذا تتحول الظواهر المتعددة لليهودية إلى أكوام من حطام. ترتفع تحت قدمي الملاك كومة من الدمار والكارثة الواحدة. وهو لا يلتفت إلى المستقبل. لأن قلبه خال من أي إيمان [٨٧].

يختص انحراف شوليم الثاني بعيدا عن بنجامين بالتاريخ ذاته كمهمة بحثية. فكما يلاحظ كورزويل، كان بنجامين يشك في ما إذا كان ذلك مجردا من أي غرض اخلاقي – سياسي، وغير مهتم به:

لا تخدم بحوث شوليم التاريخية إلا ذاتها. ولا يقتصر ذلك على أن ملاك التاريخ قد نقل من موقعه المهيمن، والإنساني بشكل

> عام، من نقطة المراقبة، إلى إطار ضيق لحركة قومية- رومانتيكية- صهيونية. ففي المطاف الأخير، وبعد أن ينكر شوليم الانحياز الذي لا مناص منه لدراساته، يصف نفسه بأنه، كرجل علم خالص، كمؤرخ موضوعي، لا يهتم إلا بصدق الكلمة. هكذا تم تحويل ملاك الدراسات التاريخية اليهودي من قائم بالإعلان عن المشهد المرعب إلى أعظم ممثل رسمي لليهودية وأكثرهم احتراما في العالم. فالعاصفة لا تهب من الجنة ولا تعانق جناحي ملاك التاريخ، وإنما هي أجنحة الطائرات التي تجلب إلى جميع زوايا العالم رسالة اليهودية من فم المسافر العالم، والتي هي رسالة الأموات الأحياء، الرسالة المرحة عن الأخبار وعن ملابس الملك العاري، «من الشرق يأتي الضوء، لا شيء»[88] .

في سياق بحثه عن كتابات أخرى معبرة عن عدم الرضى إزاء سوء استخدام شوليم لبنجامين، يشير كورزويل إلى مقالتين ظهرتا في العام ١٩٦٨ . تعود الأولى لحنة أريندت. أما الثانية فقد وصفها كورزويل بأنها «مقالة عظيمة»، ولكنه لم يستطع التعرف على اسم الكاتب. أما أنا فقد فعلت، حيث لم يكن ذلك الكاتب غير جورج شتاينر، الذي صب شوليم جام غضبه عليه أثناء حديثه مع بن عيزر. فبمناسبة نشر رسائل بنجامين في العام ١٩٦٦، والتي كان أدورنو وشوليم قد حرراها وأعدا تعليقات حواشيها، قدم شتاينر مداخلة في جلسة الحوار الذي دار حول المعنى الحقيقي لحياة وأعمال بنجامين. تمعن شتاينر في الحديث الديني وقدر المدى الذي ذهب إليه الحوار في الحديث عن الذين يدعون إرث بنجامين الثقافي بقدر ما تم الحديث عن عمله الفعلي[89] .

كان المعسكران الرئيسان في جلسة الحوار هما الماركسيون الأرثوذكس من جهة، وأدورنو وشوليم من جهة أخرى، بينما كانت أريندت في المنتصف بحياء، وإنما على بعد واضح من شوليم. كان الماركسيون الأرثوذكس متمسكين بأن «العلوم الاجتماعية الممولة من الجانب الأميركي» (أدورنو وهوركهايمر) والصوفية اليهودية (شوليم) ليس لهم الحق في الادعاء ببنجامين[90] . كان أدورنو دائما غير سعيد، لوصف ذلك بلطف، بسبب تحول بنجامين إلى الماركسية، وعبر عن عدم رضاه علانية في نقده اللاذع في العام ١٩٣٨ على تفسير بنجامين

لبودلير، والذي كان بمثابة تراجع لبنجامين على المستووين الثقافي والمادي. كان لشتاينر عمق نظر مهم في شأن التفنيد الذي سيأخذنا وللأسف بعيدا [٩١]. لم يدخر شوليم بالطبع جهدا- خلال حياة بنجامين وبعد موته- للقول ولبيان أن الماركسية لم تكن فقط غريبة وغير طبيعية بالنسبة لاهتمامات بنجامين وتوجهاته الثقافية، وإنما كان مجرد قبول بنجامين بها يرقى إلى خيانة للذات. عين أدورنو وشوليم نفسيهما كمنفذين لوصية بنجامين الروحية، ولم تكن طبعة رسائله التي قاما بها العام ١٩٦٦ خالية من المشاكل، لعل أهمها حالة وجود «نسخة» من جواب بنجامين على تفنيد أدورنو العام ١٩٣٨ ،الذي يشك بأنه مختلف عن المسودة الأصلية المحفوظة في أرشيف بوتسدام الألماني المركزي.

في مقالته لعام ١٩٦٨، يحاول شتاينر الابتعاد عن الانحياز لجانب دون آخر في الحوار حول إرث بنجامين، غير أن الواضح في كل ما قال هو أنه كان يقدر كثيرا محورية الماركسية بالنسبة لبنجامين، بغض النظر عن مدى عدم أرثوذكسية صيغته الخاصة لها. ويتضح ذلك في إشارته التي ذكرتها في أول هذا الفصل حول رسالة بنجامين، وكذلك في تفاعل بنجامين مع الأصدقاء والرفاق الماركسيين في الحزب الشيوعي الألماني. والأهم من ذلك هو وضوح ذلك في مقطع حساس وجميل عن بنجامين وبريخت، الذي يشكل عن قصد أو غير قصد، دحضا للمحاولات المتكررة من جانب أدورنو وشوليم للإيحاء ضمنيا أو علنا بأن بريخت هو الذي زج ببنجامين في الماركسية [٩٢]. وإذ يحاول شتاينر أن يجعل ملاحظته عرضية، فهو مع ذلك يشكك في سلوك أدورنو وشوليم إن لم يكن في غاياتهما:

> هل يستحق الأمر الإصرار على بعض الحقائق، مثل أن يهدف شوليم وأدورنو- مهما كان صفاء غاياتهما، مهما كان الجهد التحريري الذي بذلاه بتجرد، ويظل بعض إرث بنجامين مدينا له بالبقاء- إلى رعاية صديقهما التعيس الميت، بحيث يشكل نمو منزلته مقارنة بهما فخا نفسيا لهما؟ أو أنه يمكن لرجل أن يكتب رسائل إلى أصدقاء بعيدين مساندين له وهو بحاجة ماسة لدعمهم العاطفي والمادي، فيحذف من نسخة ناجزة شتائم وتحريض ثم يضع ذلك ثانية في مسودة أولية[٩٣]؟

وانطلاقا من حذره كي لا يعبر إلى الجانب الذي يسميه «فريق بوتسدام»، وإذ يأخذ في

الاعتبار وجود اليهودية بطرق معينة في عمله، يرفض شتاينر في النهاية نفي شوليم للمنفى عبر بنجامين ويصر على حقه في التمسك بالموقع الذي يشترك فيه مع بنجامين، والذي يصر شوليم على حرمانهما منه. وهذا يذكر بملاحظة أريندت في شأن راحيل فارنهاغن بأنها بقيت يهودية ومنبوذة. وأنها بسبب تمسكها بالحالتين، وجدت مكانا لها في تاريخ الإنسانية الأوروبية[٩٤] .
أود أن أختم هذا بإصرار شتاينر، ومن خلاله إصرار بنجامين على ما يلي :

> من المؤكد أن شوليم محق حين يؤكد على أن بنجامين كان مهتما جدا بالتاريخ اليهودي، وأنه كثيرا ما فكر وبجدية في الهجرة إلى إسرائيل (من الملفت أن يشير شتاينر إلى فلسطين الانتدابية بأنها إسرائيل). . . . صحيح أن بنجامين لم يشترك في أية صهيونية جاهزة، وأنه كان يحس بأنه متجذر عاطفيا وفكريا في إنسانية أوروبا الكلاسيكية والغربية. . . حتى الرمق الأخير، وحين أدرك أن الوقت قد فات، أحس بنجامين بأن الهجرة إلى القدس أو إلى نيويورك كانت ستعني التخلي عن قيم لا يمكن تعويضها. ليس هناك ما هو شرير في هذه اللامبالاة. . . . نادرا ما يوجد يهودي أوروبي يتمتع بالفكر والمشاعر في هذا القرن، ولم يعتبر في وقت ما، وبصدق تام، الهجرة إلى إسرائيل بأنها الطريق العقلاني الوحيد، ولكنه وفي أشد حالات الضيق، يجد نفسه أسير حاجاته الروحية، أسير عدم استعداده للتخلي عن إرث سبينوزا وهايني وفرويد من أجل هرتسل[٩٥] .

الفصل السادس

الكتاب المقدس، النكبة والأدب العبري

في سياق حرب الاستقلال، أخذت تظهر في إسرائيل جماعات صغيرة من الشعراء الشباب على نحو متفرق. . . كانوا يستمعون إلى شهود على كارثة الشعب اليهودي في أوروبا، وكانوا يرون شهودا على مأساة عرب فلسطين. لم يظهر أي صدى لأي من هؤلاء الشهود في قصائدهم. كان آباؤهم، الذين أتوا البلاد منذ أوائل العشرينيات أخبروهم، حين حدث الهولوكوست، عما حدث لليهود في أوروبا. غير أنهم أخفوا عنهم ولم يخبروهم ولا جعلوهم (الشعراء الشباب) يعرفون ما حدث هنا، أمام أعينهم ضد العرب. لم تظهر لذلك إشارة في قصائدهم. بالأمس فقط، كان العرب يأتون بالمشمش إلى بيوتهم، وفي الغد- «مفيش». كانوا، ولم يعد لهم وجود. كل ذلك لم يستخلص منهم سؤالا واحدا في قصائدهم.

(أفوت يشورون، مسودة من أوراقه الشخصية،

نشرت في «ميتام» في التاسع من آذار، ٢٠٠٧، ص. ٦)

إنه عدم الشعور بالمسؤولية! كل تلك الفكرة عن حي يهودي إلى جانب يافا العربية، فخلال النهار يعتاش الواحد على الآخر، وفي المساء ينفصل الواحد عن الآخر، المتنورون، نظيفون ومتحضرون سيكونون هنا، وابن الأرض المتخلف،

القذر، الذي تسبب في إجداب الأرض سيكون هناك. فوق، اليهود (الأب يدعوهم أخوتنا) ضد المسلمين (الأب يدعوهم محمديين)، مهاجرون ضد سكان محليين، فوق، متقدمون ضد متخلفين، أوروبيون ضد آسيويين- كما لو أنه يمكن هكذا أن يتعايشوا بسلام، دون جدار بينهم، دون بوابة حديدية بينهم، ودون أسلحة من أجل يوم الحساب. كيف يمكن ذلك؟

(س. يزهار، «مقدمات»، ١٩٩٢)

كيف يمكن لنا أن نحتج على كراهيتهم لنا؟ منذ ثمانية أعوام حتى الآن، وهم يعيشون في مخيمات اللاجئين في غزة، وأمام عيونهم، نقوم نحن بتحويل الأرض والقرى التي عاشوا فيها هم وأجدادهم إلى إرث لنا. . - خيار حياتنا- أن نكون مستعدين ومسلحين، وأقوياء وقساه، كي لا ترتخي قبضتنا على السيف وتنتهي حياتنا.

(من تأبين موشيه دايان لروي روتينبيرغ

من كيبوتس ناحال عوز، الأول من ايار ١٩٥٦) هنا مكان غادر مكانه ولم يعد له وجود

(س. يزهار، «قصة لم تبدأ بعد»، من «قصص السهل»، ١٩٦٣)

أوضح في هذا الفصل كيف أن أساليب الاستيطان الصهيوني والاستيلاء على الأرض والإقصاء عن العمل، والتي تحدثت عنها سابقا، تضافرت مع مجالات الثقافة والخيال الأدبي والوعي. وكما أقوم بعملية استكتشاف على مدى هذا الكتاب، فإن إطار الاستعمار الاستيطاني يكفي لتفهم الصهيونية ودولة إسرائيل، ليس على المستوى المادي فحسب، وإنما كذلك على المستوى المنطقي والإيديولوجي. أنظر هنا بشكل خاص إلى قراءة بن- غوريون واستعماله للعهد القديم، وألقي في هذا السياق نظرة على مشروعه المعروف بمشروع الكتاب المقدس الذي تم الترويج له كثيرا خلال خمسينيات القرن العشرين. أتساءل في هذا المجال عما إذا كان الموقف الغريزي لبن- غوريون من العهد القديم، موقفا يهوديا بأي معنى واضح، أم أنه يمكن أن يفهم على أنه موقف «بروتستنتي» وقابل للمقارنة بهذا

المعنى مع مواقف مجتمعات استيطانية أخرى. هنا أتعامل مع المشروع بكليته- ما تميل أنيتا شابيرا إلى تسميته «جنون الكتاب المقدس»- كأساس محوري في عملية بناء بن - غوريون للدولة الأمة الاستيطانية، وكطريق تقود إلى الملاحظات التي سأقدمها حول النكبة خلال العقدين الأولين من قيام الدولة، وحول الأدب العبري والخيال الأدبي الاستيطاني، وما يشكل الوعي الاستيطاني. في الفصل التالي والأخير، سوف أركز على تأويل بن- غوريون للكتاب المقدس.

يتطلب مصطلح الكتاب المقدس- البايبل بعض التوضيح. فهو يعني باللغة الإنكليزية العهدين القديم والجديد: القديم هو ما قبل المسيحية، والجديد يكرر بوضوح، وبطريقة مخادعة غير مؤذية وجهة النظر اللاهوتية المسيحية. أما في العبرية، فيعرف «العهد القديم» بكلمة مركبة هي «التناخ» والتي تتألف من ثلاثة أحرف (ت، ن، ك)، يدل كل واحد منها على واحد من مجموعات الكتب الثلاثة التي يتألف منها العهد القديم: التاء ترمز إلى التوراة، التي تضم الشرائع (القانون)، والنون ترمز إلى النبيين (نبييم-الأنبياء)، والكاف ترمز إلى الكتب (كوتوبيم- الكتابات). لذلك حين أقول «كتاب مقدس» أي « بايبل»- هنا، فأنا أعني العهد القديم، إلا إذا تم التنويه بغير ذلك.

كما ينبغي ان أبين بأن القارئ سوف يصادف أحيانا في هذا الفصل مقتبسات لا ترافقها تعليقات، من رواية عوز شيلاح لعام ٢٠٠٣ الرائعة «مناطق للتنزه -رواية في شذرات». ولد شيلاح في العام ١٩٦٨ في القدس الغربية وعمل في محطة الإذاعة العسكرية كمراسل صحافي ومحرر خلال الانتفاضة الأولى. ثم غادر إسرائيل إلى الولايات المتحدة العام ١٩٩٨ وأصبح غير صهيوني. «مناطق للتنزه» أول رواية له، وقد كتبها باللغة الإنكليزية وليس بالعبرية لأنه، وبين أسباب أخرى، توصل إلى أن اللغة العبرية «قد بنت في داخلها أيديولوجيا لا أرتاح لها»[١]. عوز شيلاح هو حفيد الشاعر أورييل شيلاح الذي يعرف على نحو أكثر باسمه الأدبي «يوناثان روتاش»، مؤسس حركة الشبيبة العبرية في أوائل أربعينيات القرن الماضي، وهي الحركة التي سميت ازدراء من قبل مناهضيها بـ«الكنعانية»[٢].

بيانات بحثية

كنت قد تناولت قبلا في هذا الكتاب مقالات أنيتا شابيرا عن بعض القضايا المركزية التي تتعلق بإسرائيل والصهيونية، مثل نفي المنفى والهولوكوست. كذلك كتبت شابيرا عن مكانة

الكتاب المقدس في الهوية الجماعية الإسرائيلية ودورها في عملية بناء الأمة. تضم هذه الكتابات مقالات مهمة عن بن-غوريون والكتاب المقدس، إضافة إلى مجموعة من النصوص حول الكتاب المقدس من قبل شخصيات صهيونية إسرائيلية مرموقة، هذا إلى جانب مقدمة طويلة كتبتها شابيرا [٣]. لا بد من الإشارة إلى أن شابيرا شخصية مهمة على مستويين لهما علاقة ببعضهما البعض: كباحثة بارزة في التاريخ الصهيوني والإسرائيلي، كما إن الموقع المهم الذي ينظر إلى بحوثها منه، يجعلها أيضا واحدة من أبرز المفكرين الصهيونيين الإسرائيليين. أنظر إلى نصوصها في آن واحد: كتبصر عميق في الكتاب المقدس، وكترديد وتوسع في الأيديولوجيا الصهيونية الإسرائيلية.

تلاحظ شابيرا في المقدمة الخاصة بهذه المجموعة من النصوص والوثائق (الكتاب المقدس والهوية الإسرائيلية)، أن أحد أهم الأشياء التي تميز الصهيونية عن التجليات الأخرى للقومية اليهودية العلمانية في القرن التاسع عشر، هو مكانة الكتاب المقدس في قلب هذه الأيديولوجيا. فهذ الحركات، مثل الاستقلاليين الذاتيين والبونديين، رفضوا الكتاب المقدس كنص ديني يتعارض مع مفاهيمهم (تستخدم صفة «تقدمية» بين قوسين حيث يبدو أنها لا توافق على الرأي في أن هذه الحركات تقدمية). «أما الصهيونية، فقد اعتنقت الكتاب المقدس واعتبرته قصة تشكل أمة، وحوليات عظمتها منذ العصور القديمة فوق أرضها، وعملية الخلق الروحي العظيمة التي أنتجتها فوقها ومنحتها لكل العالم. فقبل أن يكون لليهود بلد، قاموا بصياغة بلد لهم في مخيلتهم، والذي أصبح المصير الخاص برغبتهم[٤]. فمجادلتها الرئيسة هي أنه على مدى قرن كامل، كان الكتاب المقدس هو النص الأول المشكل لهوية المجتمع اليهودي الذي تشكل فوق أرض إسرائيل [٥].

تعترف شابيرا من جهة بأن العودة إلى الكتاب المقدس على هذا النحو غير واضح ذاتيا، وإنما يتم تركيبه ضمن مضمون معين لا بد أن يكون حديثا. فهي تؤكد أن كل حركة قومية تحتاج:

> إلى عصر ذهبي تخلق فيه الأمة وتتشكل مقوماتها، إنها اللحظة البدائية... الكتاب المقدس هو الذي منح القومية اليهودية الغضة الأساس الأسطوري- التاريخي لكي تخلق الوعي بفردانية الأمة من حيث رابطتها بأرض الآباء. وبطريقة تكاد تكون واضحة، فهو (أي الكتاب المقدس) قد وفر الدليل على «طبيعية» الحل الصهيوني للمشكلة اليهودية[٦].

من جهة ثانية، تجعل شابيرا توجه اليهود نحو الكتاب المقدس يبدو على أن كاشف للذات، وذلك شيء سأعود إليه تاليا. وفي اعتمادها على الزعيم العمالي المرموق، الأب المؤسس لموجة الهجرة الثانية، بيرل كاتسنلسون، والذي قامت بكتابة سيرتة الضخمة، تقول شابيرا:

> «حين ظهرت الحركة القومية اليهودية، كان الكتاب المقدس متوفرا كمصدر للشرعية والتأصيل التاريخي. وهكذا تم العبور من الاهتداء الثقافي بالكتاب المقدس كجزء من النهضة الثقافية للهلاخاه (ما يدعى بالتنوير اليهودي) إلى القبول به كحجر الزاوية للثقافة العبرية الجديدة وللوعي القومي الوليد الذي حصل على نحو لم تكد تتم ملاحظته عند نهاية القرن التاسع عشر»[٧] .

كما تلاحظ شابيرا أنه منذ سبعينيات القرن العشرين، كان هناك تراجع واضح في المكانة الرفيعة للكتاب المقدس في الثقافة العبرية. وهي تعزو ذلك التراجع إلى الاستيلاء الأيديولوجي لليمين الديني القومي عليه، وكذلك حركة الاستيطان في الأراضي المحتلة العام ١٩٦٧ . أدت هذه التطورات إلى اغتراب الدوائر الاجتماعية -السياسية المعبرة عما تسميه بالصهيونية الإنسانية عن الكتاب المقدس. غير أنه استعاد بعض أهميته المركزية السابقة في الثقافة العبرية في سياق ما توصل إليه الآثاريون الإسرائيليون الجدد في أواخر ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين (وهو ما سأعود إليه في الفصل القادم). هكذا تخلص شابيرا وعلى نحو صائب إلى أن ما قام به الآثاريون من دحض لمصداقية الكتاب المقدس كمصدر تاريخي للأحداث التي تشير إليها، قد أحيا الاهتمام بأهميتها القومية[٨]. مع ذلك، فهي تستخدم في تفسير تراجع مكانة الكتاب المقدس نفس المجادلات التي تستخدمها في التعامل مع نفي المنفى ، وهو تراجع الإسرائيلية الاركيولوجية وترافق ذلك مع صعود اليهودية، ثم تخلص إلى القول:

> يشير الصراع بين آراء القوميين الدينيين المتطرفين والكنعانيين العلمانيين المتطرفين حول الهوية الإسرائيلية، إلى المسافة الطويلة التي قطعتها الهوية الإسرائيلية منذ بداية القرن العشرين.
> فالاستيلاء على الكتاب المقدس من قبل هذين الفريقين المتطرفين

> أدى إلى تراجع مكانته بين الجماعات المركزية في الثقافة الإسرائيلية. لقد أدى الهولوكوست إلى مصادرة مكانة الكتاب المقدس في الهوية الإسرائيلية إلى حدّ كبير، باعتباره مصدرا للتماثل مع الشعب اليهودي، مع التاريخ اليهودي المعاصر، ومع دروس الاستشهاد اليهودي. فبدلا من التوجه إلى الحفر الأركيولوجي، يتجه الشباب الإسرائيلي اليوم في رحلات البحث عن الجذور إلى بولندا. . . بين تلك الدوائر العلمانية التي كان الكتاب المقدس بالنسبة لها بمثابة حجر الزاوية في الثقافة العبرية الحديثة، يتشبث إحساس بالغياب والفقدان: هل هناك وسيلة تعيد الكتاب المقدس إلى مركز الثقافة العبرية؟ .[٩]

رأي شابيرا في بن- غوريون واضح المعالم. ففي البداية، كان اهتمامه بالكتاب المقدس أو بالتاريخ اليهودي محدودا جدا. بل إنه لم يشارك كبار شخصيات الهجرة الثانية افتتانهم «بالكتاب»، وكانت بلاغياته خالية من أية ثيمات كتابية.

كانت مداخلات بن- غوريون الأيديولوجية تتألف من تعليقات قاسية مشبعة بالتعليقات اللاسامية والمجادلة المعهودة للمستعمر الاستيطاني عن المستوطنين العماليين الصهيونيين في الأرض المستعمرة، وكيف جعلوها أفضل، وكيف جعلوا ملكيتهم لها شرعية[١٠].

وفقا لشابيرا، فإن التغير في نظرة بن غوريون للكتاب المقدس بدأ في أواخر الثلاثينيات وبلغ نضجه خلال العقد الأول من عمر الدولة. فقد استيقظ الوعي الأولي لبن -غوريون بفعل الحاجة إلى أساس تاريخي للرابطة بين الأمة والوطن لدى ظهور إمكانية قيام دولة يهودية في سياق لجنة بيل العام ١٩٣٧. تذكر شابيرا بوضوح تام أن بن -غوريون كان حيوانا سياسيا خالصا، وأنه كان لذلك مصيبا في تأكيده على أنه لدى الإدلاء بشهادته أمام لجنة بيل، قام بصياغة الجملة التالية: «الانتداب «البريطاني» غير موجود في كتابنا، غير أن كتابنا هو انتدابنا لهذه الأرض»[١١]. ثم في العام ١٩٤٤، توفي الزعيم العمالي البارز بيرل كاتسنلسون، وانتهى بذلك تقسيم العمل بينه وبين بن- غوريون (قال رابين مرة إن والده كان يقول إن رد فعل جيله على الأمور كان يخضع لما يقوله كاتسنلسون ولما يفعله بن-غوريون)، وأخذ بن-غوريون يشعر بالحاجة لملء الفراغ الذي أحدثه موت حليفه في مجال إنتاج الأيديولوجيا[١٢].

كان التغير في نظرة بن- غوريون للكتاب المقدس قد اكتمل مع انتهاء حرب العام ١٩٤٨ وقيام الدولة. مضى ذلك يدا بيد مع الدور المركزي الذي كان قد تصوره للجيش في سياق عملية بناء الدولة- وبخاصة في مجال إدماج المهاجرين من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في المجتمع الإسرائيلي العتيد- ومع صياغة الروح القومية. قال في اجتماع مع الكتاب والفنانين: «مئة ألف يهودي يحاربون من أجل حرية شعبهم- هذا هو أعظم ما أبدعته البشرية في عصرنا، والذي سوف يلهم الأدب والفن لعدة أجيال قادمة»[١٣] . ما تخمنه شابيرا مثير للاهتمام، وهو أنه في الفئات العليا من الجيش، كان مشروع بن -غوريون الأيديولوجي، والذي احتل فيه الكتاب مكانة مرموقة، كان يقصد منه محاربة المغريات التي لا تقاوم للشيوعية والاتحاد السوفييتي لدى كبار ضباط الجيش الذين كانوا يدورون في فلك حزب المابام الماركسي- الصهيوني، والذي كان زعيمه يعقوب حازان هو الذي وضع شعار «الوطن الأم الثاني» عن الإتحاد السوفييتي. كانت معركة بن-غوريون الحاسمة ضد ذلك التوجه بدأت بتفكيك البالماح، الذي كان معظم قادته أتوا من الكيبوتسات التابعة للمابام، والذين أعجبوا بالجيش الأحمر وتطلعوا إلى روسيا السوفييتية نموذجا. واصل بن- غوريون عملية التخلص من هؤلاء الضباط الذين كانوا قادة حرب العام ١٩٤٨ [١٤]. ينبغي تقديم إضافة إلى تحليل شابيرا، وهي أن بن -غوريون تمكن من كسب المابام إلى جانبه بتخصيص حصة لكيبوتساته من الأراضي الفلسطينية التي نهبتها الدولة خلال الخمسينيات.

كان مضمون مقاربة بن- غوريون للكتاب المقدس (والذي سأتحدث عنه بتفصيل أكبرفي الفصل القادم) يتسم بالدرجة الأولى، بالاشتباك المباشر فيه، أي بإزاحة كل الأدبيات الخاصة بالتعليقات والقانون - التلمود- الذي كان نتاج المنفى، جانبا. ثم كان هناك ما جذبه حقا إلى الكتاب المقدس كشيء متميز عما عهده كتجميل خطابي: فقرات خاصة في الكتاب تعتبر تقليديا بأنها رسائل أخلاقية عالمية، والتي أخذ بن- غوريون بتوزيعها لتعزيز شعارات معينة مثل، «الشعب المختار» و «نوراً للأغيار».

كانت شابيرا واضحة إزاء ما كان بن -غوريون مغرما به حقا:

> كان اهتمامه بالكتاب ينصب على الأمور المادية والعالمية، مثل الاستيطان في أرض إسرائيل، الخروج، كبار المحتلين مثل يهوشواع، ديفيد، عوزيا، العودة إلى صهيون تحت سايروس

وداريوس*. هذا الجانب التاريخي من الكتاب، والذي كان القصد منه توفير دليل قاطع على قدم اليهود في الأرض، على نحو مختلف عن الجانب التأملي - الفلسفي، هو الذي كانت له الأولوية في عقله. هكذا، في العام ١٩٤٩، وافق على الحفريات الآثارية اليهودية، «التي تبرهن كل الفتوحات فيها على ماضينا وتحقق استمراريتنا التاريخية فوق هذه الأرض[١٥]».

ومع مضي الوقت، أدى استغراق بن- غوريون في الكتاب المقدس إلى إنارة رؤيته. رفض كل الخيارات الأيديولوجية الأخرى، بما في ذلك النصوص الصهيونية «القديمة» ورأى أنها لا فائدة منها بالنسبة للمهاجرين اليهود من بلدان الشرق الأوسط، ولا للجيل الذي ولد في إسرائيل. الكتاب فقط هو المهم، ومعه الحفريات الآثارية التي تؤكد عليها وترسخ الرابطة بين الأمة والأرض الأم[١٦]. وكما رأينا، تجادل شابيرا في أن كل المحاولات لصياغة «إسرائيلية» توراتية- آثارية وكنعانية إلى حدّ ما قد فشلت حين لم يعد المجتمع مؤلفا من المستوطنين الصهيونيين الأوائل ونسلهم حصرا. ثم تخلص إلى القول: «لم يكن الماضي الأسطوري، وإنما التاريخ القريب هو مصدر الانطلاق إلى إقامة علاقة لهم (الجماهير) مع الدولة. كان الكتاب مهما، غير أن الرابطة (اليهود الإسرائيليين) مع الشعب اليهودي ظهرت على أنها هي الأهم[١٧]».

الكتاب ووعي المستوطن في الماضي والحاضر

تستند نصوص شابيرا إلى فرضية تجعل منها في الآن ذاته مساهمات بحثية في شأن مكانة الكتاب المقدس في التاريخ والثقافة الإسرائيلية الصهيونية، وإضافة في مجال الأيديولوجيا الإسرائيلية الصهيونية. تقوم هذه الفرضية على أن لجوء الصهيونية ودولة إسرائيل إلى الكتاب هو سمة يهودية بشكل طبيعي وواضح، ولا توجد حاجة لبيان كيفية كونه على هذا النحو. ونتيجة لذلك، يتم التعتيم على ثلاث نقاط ذات علاقة: الأولى هي أن «العودة» إلى العهد القديم بهذه الطريقة المحددة ليست يهودية عضويا ولا جوهريا، وإنما هي بروتستانتية ولها تاريخ يجعلها مدينة للحركة الإصلاحية. الثانية هي أن المجتمعات الاستيطانية الأخرى

* ملكان فارسيان مؤسسان للإمبراطورية الفارسية في القرن الخامس قبل الميلاد (المحرر)

(والمغامرات الاستعمارية بشكل عام) قد لجأت إلى الكتاب المقدس بوسائل ولأغراض شبيهة. وثالثا، هي أن اللجوء إلى الكتاب المقدس لا يشكل فقط جزءا من المشروع القومي، وإنما هو جزء من مشروع قومي-استعماري، أو قومي -استيطاني، وذلك لأن ما وجد في أرض إسرائيل المزعومة لا يقتصر على حيوانات ونباتات قديمة ووديان ووهاد وجبال، وإنما هناك أيضا عرب.

سوف أتناول النقطة الثالثة هنا، ثم أعود للنقطتين الأولى والثانية في الفصل القادم. كنت قد قدمت في الفصل الثاني حقلا خاصا بالاستعمار الاستيطاني المقارن، وعرفت الأسس التي تقوم عليها حكايات المستوطنين المهيمنين، والأساليب التي تروي بها الأمم الاستيطانية حكاياتها. أحد هذه الأساليب هو افتراض أن وجود السكان الأصليين في الأرض التي تم تحويلها إلى وطن بواسطة الغزو والتسليب، غير مهم بالنسبة للهوية الجماعية للأمة المستوطنة، وذلك بفعل معالم تاريخها وشكل مؤسساتها. لا بد من التأكيد مجددا على أن الحرمان الحادث ليس مجرد وجود السكان الأصليين أو الصراع معهم. بل إن الحرمان الحاصل والمتجاهل هو حقيقة أن وجود السكان الأصليين والتاريخ القائم على الصراع على الأرض التي يقيمون فيها هم والمستوطنون، ليس له أي تأثير على ماهية الدولة الاستيطانية: فمن وجهة نظر المستوطن، «من نحن» شيء، و«ما الذي نفعله بالآخرين» شيء آخر. ما أكرره هو أن هذا هو أحد أبرز مظاهر المواقف الإقصائية والعزلية المتجذرة في الليبرالية البيضاء- غير المعترف بها في كثير من الأحيان.

تدرك شابيرا الوجود الفلسطيني ونكبة ١٩٤٨. قلة هم الباحثون التابعون لطيفها السياسي المستعدون للانخراط في مناقشة جادة مع مؤرخي ١٩٤٨ وباحثين ناقدين آخرين. كثيرا ما تدل ملاحظاتها الخاصة على بعد نقدي ما، على النحو الذي يبدو في دراستها للكتاب المقدس كمصدر للميثولوجيا والحكاية القومية. إن النقطة التي يتحول عندها منهج شابيرا إلى موقف مماثل لمواقف المستوطنين الليبراليين، هي في عجزها عن، أو رفضها، لرؤية أن مكان الكتاب في الهوية الجماعية الإسرائيلية والحاجة إلى التعامل مع السكان الأصليين في الأرض التوراتية، هما جانبان غير قابلين للفصل في تاريخ استعماري واحد. فهو، بكلمات أخرى، ما يمكن تسميته بعملية تغليب لما هو مقدس ولما هو دنس لما يجسد هذا الوعي والخيال. فالدنس هو المجال الملائم لمناقشة أشياء مثل الصراع ومعاملة الفلسطينيين والمواقف من «المشكلة العربية»، وصورة الآخر. والمقدس هو المعبد الذي نناقش فيه ضمن أشياء أخرى، هويت«نا»، وهوس«نا» بكتاب«نا». فافتراض أن الولع بالكتاب المقدس كعنصر

مركزي- حتى لو رفض ذلك- في الهوية الإسرائيلية، ووجود السكان الأصليين الذين يجب إفراغ الأرض منهم، قد يتحول إلى تاريخ واحد، هو أمر مستحيل. وهو مستحيل بسبب العمق الذي ستصل إليه عملية التعليب، بسبب المدى الذي تم افتراض أن الهوة الوجودية بين «من نحن» و«ماذا نفعل» ستكون غير قابلة للعبور. مع ذلك، فإن الجانب الوحيد في الهوية اليهودية الإسرائيلية الذي لم يتجزأ هو الاتفاق على نقاوة وحصرية الدولة كدولة يهودية، أو على الأقل على شكل أغلبية يهودية لا تهزم. وبتعبير آخر، فإن الجانب الوحيد للهوية اليهودية الإسرائيلية الذي لم يتفتت هو الاتفاق على الشرط الضروري لمبدأ إبعاد الفلسطينيين عن المجموع، وعن الأرض حيثما يكون ممكنا.

توضح بعض الأمثلة في نصوص شابيرا هذه النقطة الرئيسة. تتعلق إحدى مجموعات هذه الأمثلة بالطريقة التي استولى فيها أعمدة الهجرة الثانية على- أو لنقل باللغة الصهيونية، عادوا فيها إلى- الوطن من خلال عدسة التوراة. وهذا مثال:

> كانت النقطة الفاصلة (الانتقال من توراة الهسكلاه إلى توراة الصهيونية) تقع في الطريق من الشتات إلى أرض إسرائيل: إن ما كان في الشتات نصا مؤثرا وحنينيا يخلف أثره في الخيال، أصبح في أرض إسرائيل صلة وصل تشد الشعب إلى الأرض. توقف مشهد التوراة عن أن يكون ثمرة خيال كاتب . . . . . تحول إلى مشهد ملموس ترتبط به أسماء مواقع وأحداث وناس، وفجأة، تحولت الجبال والتلال والوديان والأنهار إلى واقع حي. فموجة الهجرة الثانية «قد اكتشفت» أرض الكتاب المقدس [١٨].

وفي مثال آخر:

> كانت التوراة بالنسبة لهم (مستوطنو الهجرة الثانية) هي الوسيط بين البلد الذي تخيلوه والبلد الذي التقوه لدى وصولهم. ساعد ذلك الأطفال على تجاوز مشاعر الاغتراب وعلى الشعور بالوطن. وكثيرا ما صاروا يتجولون في طول البلاد وعرضها، يتعرفون على الأماكن، على الحيوانات والنباتات القديمة وفقا للكتاب. إضافة

لذلك، جسر الكتاب المقدس آلاف السنوات، وأنبت مشاعر الاستمرارية المباشرة بين آباء الأمة وأحفادهم وأحفاد أحفادهم الذين يسعون للعودة ومد جذورهم فيه (في الوطن)[١٩].

قد يكون من الصعب التفكير في مظاهر أخرى، أكثر رمزية وملموسية لخيال المستوطنين ووعيهم. بالنسبة لشابيرا، فإن المقاطع التي تم ذكرها في الأعلى هي تعبيرات عن تشكل القومية الترابية التي كان الكتاب المقدس أداة محورية في الحصول عليها وتحويلها إلى وطن مادي. وهذا بالضبط هو السبب في أن شابيرا ليست مجرد معلقة على العملية، وإنما هي نتاج حقيقي منها. إن ما تعجز عن رؤيته هو أنه بينما كان أبطال الهجرة الثانية يشاهدون الحيوانات والنباتات القديمة والفاتحين والملوك والتلال والوديان، لم يكونوا في الآن ذاته يرون فلسطين. قلما يمكن العثور على مثال أفضل للتركيبة الاستيطانية الخاصة بالبلاد الفارغة، هذا التركيب الذي ينظف عين العقل من وجود السكان الأصليين. كذلك بينما تدرك شابيرا أن «العودة» واللجوء المباشر إلى الكتاب هو نوع آخر لنفي المنفى (في صيغته الفجة وليس الذي شكله الباحثون في القدس)[٢٠]، فهي تعجز عن ملاحظة أنه يشكل في الآن ذاته نفيا لفلسطين. وما يتم نفيه لا يقتصر على التواريخ المختبرة لليهود خارج أرض إسرائيل، وإنما كذلك التواريخ المختبرة لأرض إسرائيل/ فلسطين طالما أنه لا يوجد امتلاك سيادي يهودي لها. وهكذا، ففي رجوع المستوطن للكتاب، فإن عودته الزمنية للحقبة التشكيلية للأمة فوق ترابها الوطني، تتلاقى مع العودة المكانية من أجل استرداد تراب الأجداد القومي.

ما تقوم به شابيرا من تعليب للمشكلة الفلسطينية من جهة، ومكان الكتاب المقدس في «هويتنا» من جهة أخرى، يبلغ ذروته في مناقشتها للانتقال من الهجرة الثانية وفترة الانتداب حتى حرب ١٩٤٨ والخمسينيات. تعبر الإشارات المعينة إلى تلك المرحلة من جهة عن الاحتفال بالنصر الذي تحقق العام ١٩٤٨ باعتباره استقلالا، ومن جهة أخرى عن هزيمة العام ١٩٤٨ باعتبارها نكبة، وذلك كما لو أن الإثنين غير مترابطين على نحو لا يمكن انفكاكه، وكما لو أن الإثنين لم يكونا شيئا واحدا. وبعد أن تقول أنه حتى منتصف الأربعينيات، لم يشكل الكتاب المقدس أية أهمية لعالم بن غوريون، تستطرد قائلة:

يبدو أن حرب الاستقلال كانت بمثابة الخط الفاصل بالنسبة لبن- غوريون في هذا المجال: فلقاؤه بالمدى الواسع للبلاد،

> بالمواقع وأسمائها المتحابكة مع قصص التوراة، قد شحذت وعيه بالكتاب. فعملية السيطرة على البلاد ابتعثت ذكريات مرتبطة بالماضي الأسطوري. فجأة، أصبح كتاب يهوشواع حقيقيا وأعلن بن- غوريون: «إن أحدا من مفسري التوراة، يهودا كانوا أم غير يهود، في العصور الوسطى أم في العصر الراهن، لم يتمكن من تفسير فصول يهوشواع كما فعلت مغامرات قوات الجيش الإسرائيلي في العام الماضي (١٩٤٨).... بعد الحرب مباشرة، بدأ بن- غوريون في نبش فكرة أن تذويت الكتاب المقدس، وفهمه وقراءته من غير وسيط، لا يحصل عليها إلا الشعب الذي يمارس السيادة على بلده....... لذلك اعتقد بن- غوريون أن أولئك الذين لم يتم «تطهيرهم»، وحتى اليهود الذين لا يعرفون لغة الكتاب أو أنهم غير منزرعين في تراب الوطن غير قادرين على فهم التوراة: «فقط هو الشعب الذي يقيم فوق أرض الوطن يكون قادرا، بعيون مفتوحة واسعة وفهم حدسي، على قراءة كتاب الكتب الذي تم خلقه في ذات البلد وعلى يد ذات الشعب. إن الجيل الذي يجدد إستقلاله في هذا الوطن الأزلي، هو القادر فقط على الإمساك بذات وروح أجداده الذين عملوا وحاربوا وانتصروا وخلقوا وكدحوا وتعذبوا وتأملوا وغنوا وتنبأوا وهم في حدود هذه الوطن[٢١]».

تتجاهل شابيرا حقيقة أن ما عزز اهتمام بن- غوريون بالكتاب المقدس بعد حرب ١٩٤٨ لم يكن فقط- لم يكن ممكنا أن يكون ذلك- بسبب لقائه بالجغرافية التوراتية، وإنما كذلك بسبب التطهير العرقي الذي أفرغ الجغرافية المقدسة من سكانها الأصليين. كيف يمكن عدم رؤية أن «الوعي المتزايد بالكتاب»، واستيطان الشباب الإسرائيلي والمهاجرين من بلدان الشرق الأوسط للأرض التي مسحت قراها، وحاجة بن غوريون لبث الإحساس بالهوية القومية المتجذرة في الكتاب في هؤلاء الشباب والمهاجرين، وإعادة تسمية عشرات المستوطنات في الجغرافية المطهرة بأسماء توراتية، وزرع مساحات شاسعة بغابات الصنوبر (لكي تبدو فلسطين

أوروبية الطابع فتخنق أشجار الصنوبر المزروعات السابقة إلى غير رجعة [٢٢]) التي غطت أكثر فأكثر ركام القرى الفلسطينية الممسوحة، هل كل ذلك تاريخ واحد لا يمكن افتكاكه؟ وكم من المرات ينبغي أن يكرر بن غوريون أهمية كتاب يهوشواع خلال الخمسينيات- كان بحق يكرر هوسه بكتاب يهوشواع- قبل استحالة فصل مكان الكتاب في «من نحن» وقبل ان يتضح التطهير الذي قمنا«نحن» به.

ذات عصر

اصطحب أستاذ تاريخ من بيت فا-غان عائلته للتنزه قرب غيفعات شاؤول، التي كانت تعرف سابقا باسم دير ياسين. لم يكن الجو شديد البرودة يمنع الجلوس في الظل ولا شديد الدفء يمنع إشعال نار، لذلك مرر الأستاذ لابنه بعض مهارات التخييم التي كان قد تعلمها في الجيش. أقاما ثلاثة مربعات من الأحجار على شكل حرف «يو» بالإنجليزية لمنع تدفق الريح، وتركا الجهة الرابعة مفتوحة.
كوما أغصانا مكسرة فوق إبر صنوبر يابسة. جعل ابنه يشعل عود ثقاب فيها. استمعا بحذر فسمعا همهمة واهنة خافتة قادمة من منحنيات الطريق المتعرجة المختبئة عن العين خلف الأشجار.
لم يتحدث الأستاذ عن القرية، مصدر الأحجار. لم يتحدث عن مدرسة القرية، التي هي الآن مستشفى نفسي، على الطرف الآخر من التلة. تخيل أنه هو وعائلته يقومون بنزهة، لا علاقة لها بالقرية، يتمتعون بفضاءاتها خارج التاريخ.

(عوز شيلاح، مناطق للتنزه)

والملفت على نحو أكثر، هو ملاحظات شابيرا عن جيل حرب ١٩٤٨ المعروف أيضا باسم جيل البالماخ: وهم الذين ولدوا في فلسطين، وقاتلوا في حرب ١٩٤٨، وفي هذا السياق «جاؤوا بالدولة». تتألم لاغترابهم عن الكتاب المقدس بعد العام ١٩٦٧، وذلك نتيجة سيطرة اليمين الديني عليها. وهذا يمثل بالنسبة لشابيرا اغتراب طبقة اجتماعية كاملة عن الكتاب،

وهي طبقة الذين تسميهم بالصهيونيين الإنسانيين. تصف مواقف هذه الشريحة الاجتماعية بما يلي:

> ارتبطت رومانسية أرض الكتاب في مخيلة... أبناء البلاد وأتباع أرض إسرائيل، جيل ١٩٤٨، بصورة البلد البكر قبل حرب الاستقلال: شجيرات الصبار، آبار المياه، البيوت الحجرية الملتصقة بالأرض على سفوح الجبال، اناس بأثواب طويلة وكأنهم ينتمون إلى أيام الآباء، قوافل الجمال، الخيام، يبدون والصور الأخرى المرتبطة بالمشهد الطبيعي العربي لأرض إسرائيل، الذي رأوه كانعكاس لأسلوب حياة، الآباء في أرض كنعان. ياه، أنظروا، حيثما وصل التقدم الإسرائيلي، اختفت شجيرة الصبار والبئر، وبدلا من الطرقات القذرة امتدت الشوارع الاسمنتية، وبدلا من الجمال، انطلقت بكل راحة السيارات. وفي مكان البيوت الحجرية الملتصقة بالأرض، ارتفعت البيوت ذات السقوف القرميدية التي تتمرد على الانسجام. لقد أدى التحديث الإسرائيلي إلى اختفاء معالم الماضي التوراتي. ولم تكن صدفة أن يصرخ عاموس كينان، الكاتب الإسرائيلي الذي ينتمي لجيل١٩٤٨ وأحد «الكنعانيين» قائلا: «لقد قتلت الدولة الوطن الذي لي». غير أن اللقاء المتجدد مع أرض التوراة بعد ١٩٦٧، ولّد الاغتراب ولم يؤد إلى إعادة إيقاد الإحساس بالتفوق على البلاد التي كانت جزءا لا يتجزأ من النسيج الفكري لجيل ١٩٤٨ [٢٣].

يتميز هذا المقطع بعدة طرق، ليس أقلها أن شابيرا تقدم بصدق وسلاسة أصوات جيل ١٩٤٨ ومعسكر السلام للعقود الثلاثة الماضية. فالمسألة هنا هي أنها تعيد في معظم الأحوال إنتاج هذه الاصوات بدلا من التعامل معها على نحو نقدي. لذلك تغيب في تقرير شابيرا حقيقة أن تركيب فلسطين العربية كأثر من عهد الآباء التوراتي، والذي يتحقق فيه «الإدراك بالسيطرة على البلاد» هو آلية استيطانية تقليدية- بل واستعمارية- من أجل إفراغ الوطن المعني من سكانه

الأصليين ومن تاريخه. ولعل ما هو أهم، هو أن ما أطلق عليه سابقا من قبل شابيرا والطبقة الاجتماعية - السياسية التي تمثلها، مصطلح التقسيم إلى حجيرات، أصبح الآن تقريبا حالة من الشيزوفرينيا. يمكن تذكر أن أولئك الذين قاموا بتطهير فلسطين العربية، فمسحوا امتداداتها الترابية التي كانت تتضمن البيوت الحجرية الملتصقة بالأرض وشجيرات الصبار وآبار المياه، هم أنفسهم الذين يبكون الآن على اختفاء فلسطين الشبيهة بالتوراتية: إنهم جيل ١٩٤٨. مع ذلك، فإن البرنامج السابق للتدمير، إن لم يتم نفيه كلية، مؤهل لأن يتم استيعابه كشيء ثانوي في حكاية «ماذا كان علينا أن نفعل»، فهذه الأخيرة تندرج على نحو أكثر عمومية تحت عنوان «حكاية الكتاب وهويتنا». وكما هو الحال في هندسة أوقليدس، فإن هاتين الحكايتين المزعوم بأنهما حكايتان منفصلتان، تسيران جنبا إلى جنب، ولكنهما لا تلتقيان أبدا.

مفاجأة

في سهل جزريل ، المعروف سابقا باسم مرج بن عامر، حيث سمح لنحو ثلثي السكان الأصليين بالاحتفاظ بمنازلهم وإنما ليس بأراضيهم، أخبرنا صديقنا الذي سمح لعائلته بالبقاء في بيتها، كيف أنه كان في شبابه يخرج للبحث عن صندل المسيح الذي قيل بأنه سقط منه بينما كان يقفز من الناصرة إلى جبل طابور. ثم اصطحبنا صديقنا إلى متحف التراث البدوي القريب، حيث عرضت خيمة من شعر الماعز الأسود ومحراث خشبي وبعض الأدوات الأخرى التي تعود إلى الستينيات والسبعينيات، لكي نرى كما خطر ببالنا، كيف عاش أجدادنا الرعاة القدماء. استغربنا عدم وجود جمل في المعرض. فوجئ صديقنا بوجود زميل قديم له كان معه في المدرسة الثانوية الخاصة بتلك المنطقة، جالسا داخل الخيمة يدق حبات قهوة في هاون ومدقة تقليديتين. سأله: «ماذا تفعل هنا؟» فأجابه صديقه، «أنا الشيخ الموظف هنا».

(عوز شيلاح، مناطق للتنزه)

«الرشاش لم يمنح أي حقوق أبدا»:[24]

الأدب ونهاية فلسطين العربية «الكتابية»

في سياق تطوير مجادلتي، أنتقل الآن إلى شيء كان بإمكان شابيرا تذكره، أو كان ينبغي أن تذكر نفسها به، وهو «قصة خربة خزعة» لمؤلفها س. يزهار، التي كانت كتبت مقالة مطولة عن تأليفها واستقبالها[25]. (مع ذلك، هذه هي بالضبط، النقطة التي أظل أرددها عن وعي المستوطن وخياله: يعود الفصل الصهيوني بين ثيمتين- الكتاب المقدس والهوية من جهة واقتلاع السكان الأصليين من جهة ثانية- إلى التعليب الغريزي أكثر منه إلى استراتيجية بحثية). ففي تلك المقالة، اقتربت شابيرا كثيرا، عبر عيني يزهار وكذلك عينيها، من رؤية عدم إمكانية الفصل بين التوراة و«من نحن»، وعملية التطهير العرقي التي «ارتكبناها».

س. يزهار هو الاسم الأدبي ليزهار سميلانسكي. ولد يزهار في العام ١٩١٦ في عائلة من المستوطنين الأوائل في منطقة رحوفوت، التي كانت، وفقا لمصطلحات غيرشون شافير، تعتبر «موشافا» أو مستعمرة زراعية عرقية، وليست مستعمرة استيطانية خالصة مثل الكيبوتس أو الموشاف[26]. وهذا يعني أنه كبر وهو يرى العرب ويختلط بهم، ودون أية أدلجة بالضرورة لهذا الاختلاط. تلاحظ شابيرا، وعلى نحو صائب، أنه بفعل ذلك التعايش بين اليهود والعرب الذي شكل سمة تكوينية في طفولة يزهار، فإن «تدمير القرية العربية كان بالنسبة له تدميرا لإسرائيل ما قبل الدولة»[27]. كره وصول المهجرين الجماعي بعد العام ١٩٤٨ على النحو الذي نعى فيه اختفاء العرب، الذين كان وجودهم حاسما من أجل المشهد الأصلي الذي يذكره بقصص التوراة[28]. بصفته كاتبا شابا واعدا جدا، تم ضم يزهار إلى حزب الماباي لمواجهة الكتاب الآخرين في الأحزاب الأخرى. ثم أصبح عضوا في الكنيست خلال الخمسينيات وأوائل الستينيات، وانضم مع دايان وبيريس إلى بن- غوريون حين انسحب الأخير من الماباي العام ١٩٦٥ وشكل حزب رافي.

وكتصوير لمدى حميمية المجتمع الصغير لأوائل المستوطنين الصهيونيين، تجدر ملاحظة وصف يزهار لنفسه واقفا بين «قريبين مؤسسين»، أحدهما عمه، موشيه سميلانسكي من موجة الهجرة الأولى، الذي كان بلغة الحاضر «يمينيا»، أي إلى جانب غير العماليين في اليشوف المبكر. كان ثريا يملك بستانا ويشغل العرب واليهود فيه، كما كان عضوا في بريت شالوم ومؤيدا قويا للقومية الثنائية. أما خاله يوسف فايتس، الذي ينتمي لموجة الهجرة الثانية، فكان يساريا، أي أنه كان عضوا في هابوعيل هتسعير، ثم في الماباي. كان أيضا أحد كبار «مخلصي

الأرض» من العرب، وأحد كبار «المطهرين»، في حرب ١٩٤٨ وخلال الخمسينيات[٢٩].

أعتقد أن يزهار، الذي توفي العام ٢٠٠٦، يظل أعظم مؤلف عبري بين الذين ولدوا في فلسطين/ إسرائيل والذين كانت لغتهم الأولى هي العبرية وعلى نحو متميز عن أولئك الذين هاجروا من أوروبا مثل بياليك وبرينر وعغنون. كانت انعزالية يزهار وافتقاره للدافع أو الفطنة لتسويق ذاته جعلت منه كاتبا مجهولا نسبيا خلال العقود الأخيرة على المستويين القومي والدولي. ولكن عدم الشهرة هذه يجب أن لا يسمح لها بإخفاء ذلك التفوق الكبير لموهبته الأدبية على كتاب آخرين مشهورين وتتم ترجمة أعمالهم. فوصفه المديد للمشاهد الطبيعية وتعامله مع تيار الوعي ارتقى بالنثر العبري الحديث إلى ذرى لم يبلغها من قبل. قاتل في العام ١٩٤٨، وفي أيار١٩٤٩ كتب «قصة خربة خزعة» التي نشرت من قبل«مكتبة العمال» في أيلول من العام ذاته، وذلك مع قصة أخرى عن حرب ١٩٤٨ هي «السجين» وظهرت في كتاب حمل عنوان «خربة خزعة»[٣٠].

«خربة خزعة» هو الاسم لقرية عربية رمزية تم احتلالها من قبل قوة إسرائيلية دون مقاومة تذكر. فالكثير من القرويين كانوا اختبأوا في التلال المجاورة وهم على علم بما سيحل بهم. فبعد الأوامر السابقة على المعركة، يدخل جنود الوحدة إلى القرية، ويبدأون في نسف البيوت ومسح القرية وإخراج من فيها من السكان، ومعظمهم كبار السن ونساء وأطفال. يمكن الإشارة إلى أن كلمة «خربة» العربية تعني، مثل العبرية «هوربا» مكانا مهدما. في العام ١٩٦٤، أصبحت القصة ضمن منهاج المدارس الثانوية، وفي أواخر السبعينيات حولت إلى مسرحية تلفزيونية وأدى عرضها إلى اندلاع احتجاجات واسعة. كان عرض شابيرا للمسرحية في حلقاتها الدراسية وردود الفعل عليها هو الذي دفعها إلى كتابة مقالتها حول القصة وكيفية تلقيها[٣١].

بما أن «خربة خزعه» لم يكن اسما لقرية حقيقية، يساور شابيرا قلق من أن يشكل ذلك حالة خاصة في عقل يزهار على غرار دير ياسين التي نقوم «نحن» (دعاة الصهيونية الإنسانية) وبكل راحة، باتهام « التصحيحيين» بها – أو ربما يكون ذلك هو القاعدة. إن ما تجدر ملاحظته في أسلوبها الخاص بافتعال القلق، هو البحث عن ملجأ بديل للوطنية، وبصيغة المبني للمجهول:

هل تصف قصة «خربة خزعة» حادثة محددة، واحدة وفريدة،
أم هي مجاز عن الواقع بكليته، الذي تم خلقه في سياق حرب

ه

الاستقلال، حين تم إفراغ البلاد من سكانها العرب، سواء أكانوا رحلوا باختيارهم الخاص، أم خوفا من الحرب، أم هربوا من لهيب المعركة، أم طردوا من قبل جنود جيش الدفاع الإسرائيلي؟ [٣٢].

حتى لو تم تعريف المرتكبين بأنهم جنود جيش الدفاع الإسرائيلي، فهم لم يكونوا مبتدأ الجملة. لم يكن ممكنا للغة أن تبتكر تكنيكا أفضل من الالتفاف على المعرفة بأن«نا» الذين بكينا على اختفاء العربي- الشبيه -بالتوراة، من خلال عدسة المستوطن- فلسطين و «نحن» الذين جعلناها تختفي كنا في الواقع نفسنا «نحن».

مع ذلك، فإن الراوي في قصة يزهار، «خربة خزعة»، يضع هذا التماثل في المقدمة. فوصف القرية والمشهد الطبيعي قبل اندلاع المعركة هادئ الجمال، وهو نفسه ذلك المشهد الطبيعي الذي سيتم افتقاده من قبل جيل ١٩٤٨. أقوى الأجزاء في القصة هو الأخير الذي يتم فيه تدمير القرية وطرد سكانها. فهو يؤكد بوضوح على أن خربة خزعة هي مكان للذكرى، لنبش تجربة يزهار في إزالة فلسطين العربية الريفية، وأن قلق شابيرا حول ما إذا كان ذلك حالة خاصة أم مجازا ليس بالشيء الذي يعنيه. فالراوي في الرواية يشبه نفسه ضمنيا بالنبي يرمياهو، الذي يبكي ويعزي قافلة بشرية أخرى في طريقها إلى المنفى: تساءلت من أين جاء الصدى. صدى خطى أقدام صنعها منفيون آخرون. إنها العتمة، والبعد، وما يشبه الخرافة، ولكنه الغضب، كغضب نبي أناثوث[٣٣]، يتدحرج كأنه رعد قصي ومرعب، ينذر بالظلام، قادم من بعيد، وصداه مرعب. لا أستطيع تحمله أكثر من ذلك»[٣٤].

تشكل الاستغاثة يرمياهو ذروة تيار الوعي. كما لو أنه كان يتوقع نداء راز- كراكوتسكين بعد نحو نصف قرن، بأن يستخدم المنفى ليس فقط لتبرير السيادة وإنما كذلك للتماثل مع ضحايا تلك السيادة، يتذكر يزهار حقا. فهو إذ ينظر إلى الفلسطينيين المهانين وهم يتكدسون في الشاحنات الإسرائيلية، ويستسلمون لذلك العالم المنهار، يرى الراوي رؤيا:

فجاة، بدا شيء ما واضحا أمامي خلال ومضة ما. وفورا، رأيت كل شيء في ضوء جديد أكثر صفاء- المنفى. هذا هو المنفى. المنفى هو هكذا. يبدو المنفى مثل هذا. . . . . . . أنا لم أكن يوما في الشتات -قلت لنفسي- لم أفهم يوما ماهو. . . . غير أنهم

> حدثوني عنه، رووا لي قصصا عنه، علموني وظلوا يحشون آذاني، حيثما استدرت، في الكتب والجرائد، في كل مكان: المنفى. لعبوا على كل وتر في جسدي. كان قد جاء إلي، هكذا بدا لي، مع حليب أمي. ما الذي فعلناه اليوم هنا حقا[٣٥]؟

يلي ذلك وداع رثائي:

> مررت بينهم (الفلسطينيين)، بين أولئك الذين كانوا يبكون بصوت عال، أولئك الذين كانوا يصرون على أسنانهم بصمت، أولئك الذين كانوا يندبون حظهم وخسارة كل ممتلكاتهم، أولئك الذين كانوا يحتجون على مصيرهم وأولئك الذين استسلموا له بصمت، أولئك الذين احتقروا أنفسهم وخزيهم، أولئك الذين[٣٦] أخذوا يخططون للتأقلم بطريقة ما، أولئك الذين كانوا يبكون على حقولهم التي ستصبح خرابا وأولئك الذين ظلوا صامتين لأنهم قد تعبوا واشتد عليهم الجوع والخوف. أردت أن أعثر بين كل هؤلاء الناس على واحد يتلظى غضبا بحيث يتفجر في داخله غضب فيصرخ عاليا كما لو أنه قد اختنق، إلى رب الآجال، من كل هذه الشاحنات التي كانت تقودهم إلى المنفى [٣٧].

إن ما يلفت الانتباه جدا في هذا المجال هو وعي يزهار باكتمال عملية التطهير. ففي أحد أهم المقاطع في قصته، يقاس غضب الراوي بواسطة أحد زملائه ويدعى موشيه، الذي يطمئنه قائلا: «إلى هيربت (خربة)، ما اسمها؟ سوف يأتي المهاجرون. هل تسمع؟ وسيأخذون هذه الأرض ويحرثونها وسيكون كل شيء جيدا». رؤيا أخرى:

> بالطبع، ماذا بعد؟ ولم لا؟ لماذا لم أفكر بذلك من قبل؟ خربة خزعتنا. ستكون هناك مشاكل إسكان واستيعاب. هوراه! سنبني منازل ونستوعب المهاجرين، ثم نبني دكانا لبقال، ونقيم مدرسة، ربما كنيسا. ستكون هنا أحزاب سياسية وسوف يتناقشون حول أمور كثيرة. سيحرثون الحقول ويبذرون ويحصدون ويعملون

> المعجزات. تعيش خزعة اليهودية! ومن الذي سيحلم بأنه كان هنا في يوم ما مكان اسمه خربة خزعة وأننا نحن أزلناه ثم انتقلنا لنقيم فيه؟ جئنا، قصفنا، حرقنا، نسفنا، دفعنا وطردنا وأرسلنا إلى المنفى[٣٨].

من وحي يزهار

لقد أوحت مرثية يزهارالأدبية لفلسطين ما قبل ١٩٤٨، وغضبه على مسحها، بمعادل شعري عميق في عالم البحث أنتجه ميرون بنفينستي[٣٩]. فمثل يزهار، لم يمر بنفينستي بتجربة المستعمرات الاستيطانية النقية (الكيبوتس والموشاف) إلا بعد أن كبر. ولد بنفينستي العام ١٩٣٤ وكبر في حي راق من الأحياء المجاورة للقدس هو راحافيا وقضى بعض الوقت في مستعمرة عرقية هي بارديس حنا، تبعد نحو ٢٥ ميلا إلى الجنوب من حيفا وعلى مقربة من الساحل. كما عمل خلال السبعينيات نائبا لرئيس بلدية القدس، تيدي كوليك. لم يحل سحر كوليك المستمد من مدينة فيينا، ومنظره الهادئ، دون القيام بدور مركزي في تهويد القدس العربية المحتلة، وجعل حياة سكان المدينة العرب غير محتملة على نحو متزايد. كان بنفينستي واحدا من أوائل المراقبين الذين جادلوا انطلاقا من موقف تقدمي أن التصميم الجيوبوليتيكي للأراضي، الذي بوشر به بعد احتلال العام ١٩٦٧، قد أصبح غير قابل للتراجع عنه، بمعنى أن فصل الجماعتين إلى دولتين متجانستين إثنيا أصبح مستحيلا، وربما غير مرغوب فيه.

وبنظرة إلى الخلف، يمكن القول إن كتاب بنفينستي «المشهد المقدس» كان بدأ مع الجولات الاستكشافية في أنحاء فلسطين الانتدابية التي رافق فيها والده الذي كان رسام خرائط مرموقا، وتعهد بحماس أن «يرسم خريطة عبرية للأرض كتجديد لصك الملكية. وبفعل طبيعته الساذجة والمتواضعة، كان يعتقد بأنه كان يقوم بذلك من منطلق السلام، وأن البلاد تتسع للجميع. وكان مقتنعا دون أي شك أن له الحق المطلق في استرداد أرض أجداده[٤٠]».

لا تقتصر جاذبية تقرير بنفينستي على صراحته، وإنما كذلك على خلوه من القلب المدمى والشعور بالورطة الدائمة وأعراض دموع التماسيح التي نلتقي بها دائما عند الإسرائيليين الليبراليين. فبلهجة واقعية تماما يقول عن والده أن «العرب لم يعتبروه جديا في البداية، وحين أدركوا الخطر، كان الوقت قد تأخر. انتصرت خريطته، وأنا، كابن مطيع، بقيت وحيدا مع

عبء ثمار النصر الثقيل». ثم يكشف عن النتيجة الجدلية لمهمة والده: «لطالما فكرت في حقيقة أن والدي، كان يأمل وهو يصحبني في رحلاته في بث حب الوطن العبري في، غير أنه رسخ في ذاكرتي تلك المشاهد ذاتها التي أراد أن يستعيض عنها بمشاهد أخرى» [٤١] . فهذه السخرية الكامنة – او الدياليكتيك – لم تصبح واضحة إلا بعد العام ١٩٦٧، حين بدأ بنفينستي يلتقي بالفلسطينيين الذين كانوا قد طردوا العام ١٩٤٨ . فمن المستحيل عدم ملاحظة الدولة اليزهارية التي في العقل التي ينعي فيها المرء ما قام هو نفسه بالقضاء عليه:

« فجأة رأيت جغرافية طفولتي أمام عيني، وكان لدي شعور بأن الرجال الذين يتحدثون إلي هم إخوتي – شعور بالمشاركة، بالقرابة. لم يكن ممكنا لي أن أشاركهم شعورهم بالخسران، ولكنني تمكنت وشاركت في حنينهم العميق الممزوج بالألم لتلك المشاهد المفقودة، وكان هناك ذلك الشعور بالألم الممض لأن انتصاري كان كارثتهم [٤٢] .

فاليزهارية أيضا هي الشعور التام والغريزي بأن فلسطين ليست فقط وطنا، وإنما هي وطن ثنائي القومية، بتاريخه وجغرافيته:

> لم يكن ذلك مشهدي البشري، ولم يكن ذلك المدى الفيزياوي الذي خلقه شعبي، بل كان هو المدمر له. غير أن الألم والحزن كانا عميقين وحقيقيين، ومعهما ظهرت الحاجة الماسة لتخليد المشهد المختفي، لأنه كان من صنع البشر ولأنه كان وطني، الأرض التي لا تنسى أبناءها وبناتها أبدا. أنني لا أستطيع أن أتخيل وطني من غير العرب، وربما كان والدي الراحل الذي علمني قراءة الخرائط ودراسة التاريخ، صائبا في اعتقاده البريء بأن المكان يتسع، ماديا وتاريخيا، لليهود والعرب في وطنهم المشترك [٤٣] .

لأجل وضع دراسة بنفينستي في سياق لغة المناقشة الحالية، فهو يلقي الضوء، وبخاصة خرائطيا ومن خلال المسميات، على المصير المرعب للأرض الأصلية بعد انتصار المستوطنين، وبعد أن أصبحت المستعمرة الاستيطانية دولة استيطانية. ففي تموز ١٩٤٩، جمع بن – غوريون عددا من الخبراء من رسامي خرائط وعلماء آثار ومؤرخين، وشكل منهم «لجنة أسماء النقب»، وهي مبادرة اعتمدت على لجان مماثلة كان الانتداب البريطاني شكلها في عهده. فالنقب ووادي عربة (القطاع الصحراوي الممتد من البحر الميت حتى

البحر الأحمر) يشكلان أكثر من نصف مساحة الدولة الجديدة. كانت مهمة اللجنة، وفقا للتعريف الرسمي لها، هو «اختيار أسماء عبرية لجميع الأماكن- جبال، وديان، ينابيع، طرقات وهكذا- في منطقة النقب[44]». وللقضاء على أي شكوك حول هذه العملية، تم نقلها بطريقة فظة برسالة من بن- غوريون إلى رئيس اللجنة المذكورة: «نحن مضطرون لإزالة الأسماء العربية لأسباب تتعلق بالدولة. فكما إننا لا نعترف بملكية العرب السياسية لهذه البلاد، كذلك نحن لا نعترف بملكيتهم الروحية وبأسمائهم[45]».

بعد أن أتمت اللجنة مهمتها في العام ١٩٥٠، عهدت إليها مهمة مماثلة أخرى، وعلى امتداد عقد الخمسينيات، عملت بجد من أجل إنجاز «خريطة عبرية بلا أخطاء»[46]. ثم تم تطبيق الشيء ذاته في الأراضي المحتلة العام ١٩٦٧. وكمثال ملفت على وضع الخرائط الاستيطانية، انطلاقا من نظام الخرائط الاستعماري الميتروبوليتاني، فإن الخريطة الأساسية (مقياس ١ك١٢٥٠٠٠)التي استندت إليها لجنة أسماء النقب كانت قد وضعت من قبل شخصيتين نموذجيتين استعماريتين، هما هيربرت هوراشيو كيتشنر وتي. أي. لورينس، قبيل الحرب العالمية الأولى. وقد أقام الكتاب المقدس صلة بين الخريطتين: فقد كان السبب الرسمي الذي تم تقديمه لإجراء المسوح البريطانية تحت إشراف صندوق استكشاف فلسطين هو أنه دراسة لأرض الكتاب المقدس وإعادة تحديد أماكن أبناء إسرائيل في الصحراء[47]».

يقدم بنفينستي تقريرا عميق النظرة والمعرفة حول الطريقة التي تم فيها تنفيذ عملية العبرنة، وبخاصة في فقرتين سميتا «العالم العبري الجديد» و«تهويد التلال والوديان»[48]. اختلفت التقنيات والمعايير، غير أنه كان واضحا أنه في الأغلبية العظمى من الحالات، فإن الأسماء العبرية اختيرت بهدف التضليل المتعمد وبدهاء إضفاء سمة القدم التوراتي، على أماكن ليس لها صلة جغرافية أو تاريخية بالأسماء التي سميت بها[49]. وكما كان بنفينستي مدركا، فقد كان ذلك ممكنا لأن الأرض كانت قد أخليت وتحولت إلى مثل أعلى للخيال الخرائطي الاستيطاني. وكان الوصف الملائم الذي أطلقه بنفينستي، والذي يقشعر البدن منه، هو أن المنطقة كانت أمام عيون اللجان التي ترسم الخرائط وتمنح الأسماء «لوحا فارغا»[50]. في أواخر الخمسينيات، كان إعداد الخريطة العبرية دون أي عيب وتحويلها إلى مشهد «توراتي» قد اكتمل. كانت فلسطين الممسوحة قد دفنت، ليس فقط ماديا تحت المستوطنات اليهودية الجديدة والغابات المزروعة حديثا، وإنما أيضا تحت مسميات جديدة. وفي اجتماع اللجنة الحكومية في السادس عشر من آب ١٩٥٩، قال رئيس اللجنة، أفراهام بيران، مؤكدا: «لقد تحققنا من عدم بقاء

أي آثار (هنا أيضا يصبح المبني للمجهول ملاذ الوغد) للقرى المهجورة. وبما أن الأماكن التي أطلقت عليها اللجنة تسمية «تلة» أو، «خربة» لم تعد موجودة على الأرض، لذلك تم إلغاء تلك الأسماء»[٥١]. كما إن توحد النكبة والخريطة العبرية المستلهمة من الكتاب المقدس، والتي لا توجد فيها أخطاء، لم يكن ممكنا جعلها حقيقة ملموسة إلا في شخص يوسف فايتس، خال يزهار. فبعد التطهير التام، أصبح «أحد أكثر أعضاء اللجنة نشاطا»[٥٢].

الطريق إلى القدس

> جعلنا الجبال دائمة الخضرة- مثل سويسرا، أحببنا أن نقول، مثل الجبال التي تغطي قممها الثلوج. أحببنا أن نجتمع مع أطفالنا- بدون ما هو طبيعي، الثلج، أو البحيرة (كان علينا أن نذكر أنفسنا باستمرار: هذه ليست سويسرا). على امتداد الطريق إلى القدس، زرعنا فوق الماضي. غطينا منحدرات مليئة بالمصاطب بالصنوبر. جوانب التلال الآخذة بالذبول، نقطناها بالبيوت ذات الأسطح القرميدية الحمراء، ولكن أشجارنا مرضت ووقفت عارية ورمادية، وقعت فوق بعضها البعض، جافة، واحترقت لثلاثة أيام صيف بالدخان. ضابط الجيش الذي صدف أن فوجه أفرغ عدة قرى من سكانها على الطريق الذي سيصبح طريق القدس المشجر، والذي أصبح بعد ذلك مقاول بناء في المنطقة نفسها، قال ردا على الحريق، أن تلك الأشجار قد قامت بواجبها. الوقت الآن زمن متعهدي الأملاك.
>
> (عوز شيلاح، مناطق للتنزه)

لقد تطلبت إقامة «خريطة عبرية بلا أخطاء»، مماثلة للكتاب المقدس فعلا استيطانيا جاحدا نحو المجتمع الأصلي الذي يجسد الوضوح التاريخي للاستعمار بشكل عام، وبخاصة الاستعمار الاستيطاني، المختلف عن الأشكال الأخرى للغزو والاستيطان. فالغزو العربي- الإسلامي لفلسطين في العام ٦٣٨ م لم يتسبب في محو الطبقات الموجودة من الأسماء. ففي الواقع، تكمن السخرية هنا في أن اليهود كانوا يعودون إلى وطنهم القديم، ولكنهم لم يكونوا

قادرين على التعرف على الأماكن فيه إلا بسبب أن الشعب الذي أقام فيه قد حافظ عليها. فلو أن العرب لم يحتفظوا بالأسماء العبرية- الأرامية القديمة، لما كان بمستطاع الصهيونيين إعادة إنتاج خريطة عبرية[٥٣]. كما إن إنتاج الخريطة يبين أن الأسطورة التأسيسية لنفي المنفى والعودة إلى أرض إسرائيل، ينفيان من التاريخ ليس فقط اليهود طالما أنهم في المنفى، وإنما كذلك فلسطين (بمختلف سكانها)، طالما أنها لم تكن تحت السيادة اليهودية:

> كافأوا (المستوطنون الصهيونيون) العرب بمحو الأسماء العربية من الخريطة: لم يتم فقط عبرنة الأسماء ذات الأصول العبرية، بل كل اسم عربي آخر. حتى لو لم يكن هناك اسم عبري قد سبقه. كان ذلك جحودا صارخا: إنه تدمير ومحو سجل ألفي عام من الزمان، هو غيابهم عن الأرض وعن الحضارة التي وجدت فيها بدلا منهم، وذلك كله بسبب رغبتهم في إقامة اتصال مباشر مع تراثهم القديم الخاص بهم[٥٤].

يعيدنا ذكر «خريطة عبرية بلا أخطاء» إلى العلاقة السابقة بين الميتروبول والاستعمار الاستيطاني. فقد تم ذكر أن الخريطة البريطانية لفلسطين كانت مفيدة جدا لورثة الاستعمار البريطاني. مع ذلك، فإن تلك الخريطة حافظت في الواقع على المسميات الأصلية التي مسحتها الخريطة اللاحقة ووضعت مكانها أسماء أخرى. يقدم بنفينستي لمحة استعمارية افتراضية ملفتة:

> لو قدر لهربرت هوراشيو كيتشنر أن ينهض من قبره، لحزن حزنا شديدا على فقدان تلك الأسماء القديمة التي كانت قد صُمدت في وجه عاديات الزمان. غير أن باني الإمبراطورية الأسطوري، وهو ابن مستعمر إنجليزي في ايرلندا- كان يمكن أن يتفهم منطق حملة البيروقراطية الإسرائيلية. على أية حال، هذا بالضبط هو النحو الذي سلكه البريطانيون في كل مكان اختاروا أن يستعمروه- من ايرلندا في القرن السابع عشر إلى سفوح كينيا في أوائل القرن العشرين، في كندا واستراليا وروديسيا. وكل واحدة من هذه

> المستعمرات البريطانية، نقحت خرائط الأسماء، وطبعت عليها أسماء رسمية: خليطا من أسماء إنكليزية، أسماء اختيرت من قبل المستعمرين والجنود، وأسماء مواطنين محليين كانوا قد أعيد توطينهم وتأقلموا مع الخريطة الجديدة إلى درجة أنهم هم أنفسهم نسوا الأسماء الأصلية[٥٥].

إنه يزهار الذي يستلهم منه بنفينستي رؤاه وخياله باستمرار. بشكل عام، يكون الإلهام هو المدى الذي يصله محو فلسطين العربية ما قبل العام ١٩٤٨ نتيجة عملية خلق وطن غير كامل، وطن يتم تعريفه بما ليس فيه- بالغياب- وليس بما فيه. سأعود بعد قليل إلى تعقيدات هذا المحو. مع ذلك، قد تكون أهم ملاحظة في كتاب بنفينستي هي التشبيه الذي يقيمه بين يزهار والشاعر الفلسطيني الكبير، محمود درويش، حيث يشبههما بابنين أصليين للأرض[٥٦]. ثم يخلص إلى القول:

> بعد قول وفعل كل شيء، وكما يقول محمود درويش، «الجغرافيا في التاريخ أقوى من التاريخ في الجغرافيا». وتعليق يزهار يكمل الفكرة: «الأرض في أعماقها، لا تنسى. هناك، في داخلها. . . . . فجأة، وفي أوقات مختلفة، يمكن للمرء أن يسمعها تدمدم صمتا لا ينسى، غير قادرة أيضا أن تنسى حتى لو تم حرثها وأنجبت حصادا جديدا جميلا. هناك في داخلها شيء يعرف ولا ينسى، لا يستطيع أن ينسى». إن شخصا يعرف كيف يستمع إلى صمت هذه الأرض المعذبة التي لا تنسى، هذه الأرض «التي منها نبتدئ وإليها نعود»- يهودا وعربا سواء- هذا الشخص فقط هو الجدير بأن يسميها وطنا[٥٧].

ملاحظة غرامشية متأنية

في مقالة حادة إلى درجة عدم الرحمة حول أعمال يزهار خلال الخمسينيات، يتساءل اسحق لاؤور عن المدى الذي وصل إليه يزهار كشخصية معارضة:

> كان يزهار سميلانسكي عضوا في الكنيست ممثلا للحزب الحاكم

في ذات الفترة التي كان يتم فيها دفن ما كان قد تم تدميره. على أنقاض فلسطين- أرض إسرائيل (التي كانت ثنائية القومية وريفية في الغالب) تنمو بقسوة شديدة دولة إسرائيلية حاسمة ويتموضع يزهار، سياسيا، بين الناطقين باسمها (الماباي ثم رافي)، وقد تكون فرصته الأدبية- لو لم يجد نفسه رجل المباي ورافي- قد أنتجت عملا تراجيديا. مع ذلك، فإن هذا الأسى، هذا الأسى اليزهاري، لا يتحول إلى أسى تراجيدي، لأن يزهار لا يسمح لنفسه بالهرطقة الفعلية. فهو يظل ضمن جدران الأيديولوجيا المهيمنة. . . . وهي لا تسمح مسبقا بأي تمرد، بأي تساؤل عن قيمها ومؤسساتها [٥٨].

ولد لاؤور في العام ١٩٤٨ وأصبح واحدا من أهم الكتاب العبريين خلال العقود الثلاثة الأخيرة. فهو رائع حقا، بريختي التأثر، شاعر لا يمل من مواصلة ترجمة قصائد بريخت إلى العبرية ونشرها. نشر روايات ومجموعات قصصية ومسرحية (إفراييم يعود إلى الجيش) بالعبرية، ويذكر عنوان روايته بأول عمل نشره يزهار العام ١٩٣٨ بعنوان «إفراييم يعود إلى البرسيم)، التي منعت أول الأمر من قبل الرقابة الحكومية ثم تم تحدي هذا القرار بنجاح في المحكمة. ربما يكون لاؤور أكثر الناقدين راديكالية في مجال الأدب العبري والثقافة الإسرائيلية، كما يتضح ذلك في عشرات المقالات المنشورة له في هآرتس وفي مجموعته المهمة الصادرة العام ١٩٩٥، التي تضم مقالات عن الأدب العبري والنقد الأدبي، والتي تم اقتباس المقطع المذكور أعلاه منها (عنوان هذه المجموعة هو «نحن نكتبك أيها الوطن» وهو مقتبس مع بعض التغيير من أغنية شهيرة عنوانها «نحن نحبك أيها الوطن»). وقد ترجمت أعمال لاؤور في أوروبا، وبخاصة في ألمانيا، ولكنها لم تترجم إلى الإنكليزية على الرغم من أنه كتب إلى الغارديان، وإلى «رفيو أوف بووكس» اللندنية، و«النيو ليفت ريفيو».

أعتقد أن كتابات لاؤور النقدية متأثرة من حيث المعنى وغريزيا بمفهوم غرامشي حول السيطرة والأيديولوجيا. فكتابه الخاص بالأدب العبري بمجمله، وكذلك مقالته حول يزهار بشكل خاص، غنية بالتوغلات النظرية التي تمت لهذا الموضوع بشكل ملموس. وبذلك مثلا، فإن اعتماد لاؤور على كل من بينيدكت أندرسون وجاك لاكان واضح وجلي جدا. ليس هناك

اقتباسات معينة من غرامشي، على الرغم من أن لاؤور مشبع بالتقليد الماركسي بشكل عام وباليسار الإيطالي خاصة. ومع ذلك، فإن أحد ثيماته الرئيسة في أعماله البحثية والأدبية هو البحث الدؤوب عما يسميه «الواضح بالإثبات الذاتي»، وهو ما يتم تركيبه بقوة وبقدرة فائقة على التأثير وبثه بحيث يبدو كما لو أنه مسبق الوجود أونتولوجيا، موجود موضوعيا.

يسعى لاؤور إلى عرض هذه البنى على النحو الذي هي عليه، أي بتحويلها إلى تاريخ، ثم يقوم بتدميرها، أحيانا بعنف وعلى نحو بشع، على النحو الوارد في رواياته « شعب، طعام يليق بالملوك» (١٩٩٣)، و« أنظر إلى الرجل» (٢٠٠٢). فهذه الأعمال مكيفة أساسا بكتابات غرامشي عن السيطرة وأصبح ذلك أسلوب عمل لاؤور إلى حدّ أنه لا يفصح عن العلاقة بأعمال غرامشي. تقارن مقالة لاؤور عن يزهار ما كتب عن فلسطين ما قبل ١٩٤٨ وعملية استئصالها، والذي هو على أقل تقدير عمل متعارض ولو جزئيا، مع القرار الذي اتخذه في الآن ذاته تقريبا بأن يصبح أحد المثقفين العضويين- استخدام مصطلح غرامشي يعود لي وليس له- الذين يقدمون الخدمات لنظام بن غوريون.

ليس النص الذي يتحدث عنه لاؤور هو «خربة خزعة»، وإنما هو روايته الضخمة «أيام زيكلاغ» المنشورة العام ١٩٥٨. تروي هذه الرواية قصة تلة انخرطت عليها قوات في معركة ضارية ضد المصريين. وزيكلاغ موقع مذكور في التوراة، ويقال بأنه قريب من بئرالسبع. لدى توزيع الأراضي على القبائل بعد السيطرة الإسرائيلية، تبدو زيكلاغ مرة كموطن من يهودا (يهوشواع ٣١: ١٥) ومرة أخرى في بنيامين (يهوشواع ١٩: ٥). كما ذكر بعد ذلك أنه حين هرب داوود من غضب طالوت (صول) إلى ملك الفلستينيين، أشيش، منحه الأخير زيغلاغ كقاعدة له «حيث تعود زيكلاغ إلى ملوك يهودا حتى يومنا هذا» (التوراة-صموئيل ٢٧: ٦). وكما سنرى لاحقا[٥٩]، فقد تكون هذه المواقع قد اخترعت لتبرير الطموحات التوحيدية للملك جوسيا خلال النصف الثاني من القرن السابع ق. م.

في مقالة جديدة، يتفحص غدعون نيفو من مركز دراسات بن- غوريون في سديه بوكر، الواقعية التفصيلية الدقيقة في رواية يزهار الضخمة[٦٠]. فقد تعاملت رواية «أيام زيكلاغ» مع موقع حقيقي استثمر فيه يزهار جهدا استثنائيا، وقد تم خوض الحرب فيها للسيطرة على خربة مخاز، وهي تلة قريبة من طريق القاذورات الرابط بين بئر السبع والفالوجة (على بعد نحو ٤٠ ميلا إلى الشمال الغربي من بئر السبع). وقد استمرت المعركة من ٣٠ أيلول إلى ٧

تشرين الأول ١٩٤٨ . حدثت المجابهة في فترة حاسمة في سياق الصراع الإستراتيجي الأوسع للسيطرة على النقب، وذلك حين تم إرسال وحدة يفتاح التابعة للبالماح، إلى الجنوب لإنقاذ وحدة أخرى تابعة للبالماح هي «النقب» التي كانت في حاجة ماسة للمساعدة. ويجدر القول إن أحد الضباط المصريين الصغار في تلك المعركة التي كانت تراوح بين الجانبين للسيطرة على خربة مخاز، كان جمال عبد الناصر، الذي سوف يجد نفسه محاصرا في ما سماه الإسرائيليون بجيب الفلوجة.

التزم نص يزهار بإخلاص مثير للأدلة الوثائقية التي جمعت حول المعركة، فيما يتعلق بالمشاهد المكانية والمواقع العسكرية، وكذلك في تركيبه للشخصيات. كانت قدراته الوصفية على مستوى رفيع إلى حدّ تمكين الباحثين على التعرف على المكان الدقيق للمعركة، خربة مخاز، التي لا يرد ذكر لها في رواية أيام زيكلاغ، وكذلك على الناس الحقيقيين الذين شاركوا في المعركة وتمت تسميتهم بأسماء مختلفة من قبل يزهار، حيث تم التعرف عليهم واحدا واحدا. استمد يزهار معلوماته من عدة مصادر: تقارير ضابط استخبارات في الكتيبة وضابط استخبارات اللواء كله، مقالة عن المعركة نشرت في مجلة جيش الدفاع الإسرائيلي الرسمية في العام ١٩٥٢، فصل من الكتاب الرسمي للبالماح، حفل إحياء ذكرى القتلى في حرب ١٩٤٨ في كيبوتس بيت حشيتا (على سفح جبل جلبوع في الجزء الشرقي من سهل يسرائيل) والذي قاتل الكثيرون من أعضائه في وحدات النقب ويفتاح التابعة للبالماح[٦١]. يوفر إحياء ذكرى القتلى نصا مهما من الأنواع الأدبية في الثقافة الإسرائيلية، حيث يتم تقديم الثناء والإجلال لكل جندي من خلال الصور والملاحظات المكتوبة من قبل العائلات والأصدقاء. وقد استخدمها يزهار لرسم شخصياته.

شكلت رواية «أيام زيكلاغ» نصا مهما لجيل ما قبل العام ١٩٧٧، ويقدم لاؤور في بداية مقالته تقديره لإنجاز يزهار الجمالي، كما يعبر عن وجهة نظره بأن النص في النهاية سلطوي وليس معارضا:

> أكثر من أي شيء آخر، تشكل «أيام زيكلاغ» صرحا بالنسبة لحرب ١٩٤٨ . . . ليس لديها سوى هذا: الرغبة في كتابة تفاصيل الملحمة الختامية لتلك الحرب. وهي تحتوي على احتجاج على الاستسلام للحرب، وفيها إلمام بالصراع. . . . تحتوي قصة

> يزهار على صور مرعبة للموت، لسفك الدماء، للاحتراق حتى الموت، لهستيريا المعركة وأوصاف مؤثرة للشباب، وثيمات الهلع وقاعدة الفعل المضارع وحب الحياة، غير أنه إلى جانب ما سبق، فإن هذا النص قد روى حكاية نصب تذكاري لمقاتلي البالماح العام ١٩٤٨ [٦٢].

تمت كتابة «أيام زيكلاغ» لهم، ومن أجلهم، وعنهم، أول الثمار البشرية لمستعمرة ما قبل ١٩٤٨ الصهيونية، الذين ولدوا في فلسطين وقاتلوا وكسبوا حرب ١٩٤٨، الذين قاموا بتطهير فلسطين من العرب ثم أخذوا يبكون على زوال فلسطين الشبيهة بالتوراة. وفقا لمصطلحات غرامشي، يبين لاؤور كيف يخلق يزهار *الصابرا* (الصبار) المسيطرين، الذين يشكلون مجموع الأشخاص المواطنين «فعلا». وبهذه الطريقة، تمر الوحدة التي دافعت عن زيكلاغ بمطهر أدبي، وكل أولئك الذين قاتلوا هناك ولم يكونوا جزءا من نخبة مقاتلي البالماح الصهيونيين العماليين، مستبعدون من مجموعة الرفاق المترابطين بشدة ومن حكاية الكتاب وهم: المزراحيون، راحاميم وعوفاديا، أفروم وجاكبسون الذين ينتمون للمنفى، ورجال المدفعية اليهود الألمان [٦٣].

في ما يتعلق بهؤلاء الصابرا المهيمنين، يمكن لقراءة لاؤور أن تكون استفادت من دراسة أولية عن جيل ١٩٤٨ كتبها أحد أوائل علماء الاجتماع النقديين في الأكاديميا الإسرائيلية، هو الراحل يوناتان شابير. ففي عمله الرائد بعنوان «نخبة من دون خلف»، والذي للأسف لم يترجم، يجادل شابير وبقدرة على الإقناع، أن زعماء الصهيونية العمالية الذين جاؤوا في موجتي الهجرة الثانية والثالثة، ثم أصبحوا قادة الدولة، قد شكلوا من الثلاثينيات ولغاية السبعينيات نخبة سياسية حقيقية مهيمنة ماديا وأيديولوجيا (بن- غوريون، كاتسنلسون، وتابنكين، كانوا أبرز شخصيات الموجة الثانية، ثم ليفي أشكول وغولدا مائير من الموجة الثالثة). وقد أنجبت هذه النخبة جيلا عقيما سياسيا، جيلا عزله الآباء المؤسسون المستبدون. تقبل جيل ١٩٤٨ الأيديولوجيا المهيمنة بصمت ودون أن تكون لديه القدرة على بث القوة فيها، ناهيك عن القدرة على التمرد عليها، لم يكن هذا الجيل سياسيا أبدا. نجح هذا الجيل الذي يقف في مقدمته ألون ودايان ورابين في تنفيذ السياسات والمهام التي تضعها النخبة السياسية الحاكمة. وفقا لشابير، كانت عقلية هذا الجيل عقلية المؤسسات البيروقراطية، التي يشكل الجيش مثالا تقليديا لها. وما ان اختفت معالم النخبة القديمة المهيمنة (أولا إشكول،

ثم غولدا مائير) وتطلب ذلك من جيل الضرورة المحترم أن يصبح مستقلا سياسيا، بدلا من أن يتم تعيينه في المواقع من قبل النخبة، سرعان ما خسر أمام الليكود، وعلى نحو لا رجعة فيه، خسر الهيمنة أيضا[٦٤] .

هناك خسوف مزدوج في هذا المجال: لا يستطيع لاؤور الاستفادة من شابير، وشابير لم يستطع الاستفادة من يزهار، الذي كتب عن ومن أجل جيل البالماخ ١٩٤٨، وإنما كان نفسه- إلى حدّ ما على الأقل- جزءا منه. ففي العام ١٩٥٣، أي قبل ظهور «أيام زيكلاغ»، وفي إشارة إلى القصص التي تتضمن قسطا أكبر من المعارضة، لاحظ الناقد ديفيد كنعاني أنه «على الرغم من الروح المتمردة الموجودة في كل أبطال يزهار... فهم لا يتمردون أبدا ضد الشيء الرئيس. فهو (الشيء الرئيس)- فوق الجدل والنزاع، وهو بدهية لا تتطلب أي برهان، فالمشروع (الصهيوني) هو الذي يمثل الحد الأقصى للثورة»[٦٥] . يمد لاؤور ملاحظاته لتشمل زيكلاغ. يقول: «ينبغي قراءة موهبة يزهار العظيمة ومحدودياته، ضمن حدود الأيديولوجيا الحاكمة... الصهيونية. فمحدودياته ترتبط، أولا وقبل كل شيء، بعلاقته الطيّعة مع هذه الأيديولوجيا. قد يكون غير معجب بجوانب كاملة من تلك الأيديولوجيا، هذا في أخف الأحوال، غير أن قصته الجميلة بكليتها (زيكلاغ) تخلو من محاولة واحدة للتمرد على «المشروع»[٦٦] .

في العام ١٩٥٨، وإذ كان النظام المستقر لبن- غوريون مسيطرا بشكل كامل، كان مصير أي برعم ضئيل معارض من فترة الحرب أو ما بعدها (تساؤلات في الكنيست عن عمليات التطهير، قصص يزهار عن الحرب) هو القمع الذي استمر حتى الثمانينيات. وكما سنرى، سيظل يزهار يزور ويعود يزور ١٩٤٨، غير أنه بفعل بداية عمله السياسي تحت بن-غوريون في أوائل الخمسينيات، فإن الغضب على خربة خزعة، رغم أنه عقيم سياسيا، قد أفسح المجال أمام جمال ونقاء الأولاد الطريين، جيل ١٩٤٨ صاحب التضحيات. هكذا يصور لاؤور البصيرة الغرامشية:

> إذا كان هناك مكان يمكن منه ملاحظة كيف تفكر الدولة، إذا كان هناك مكان يمكن منه تفحص كيف كتبت الدولة وكيف تكتب سيرة حولياتها ورعاياها، وتمثيلهم حتى قبل أن يولدوا، فإن هذا المكان يجب أن يكون على مسافة بين خربة خزعة وأيام زيكلاغ (١٩٥٨)[٦٧] .

أي نوع من أولاد الصابرا يصوغ يزهار في «زيكلاغ» بعد أن تم تمييزهم عن الأبطال الآخرين (المزراحيم، اليهود الألمان وهكذا) وبعد أن انتهوا من القصف والحرق والنسف والدفع والقذف إلى المنفى في خربة خزعة؟ في كلمة له أمام اتحاد الكتاب العبريين، في نيسان ١٩٥٨ ، وقبل وقت قصير من نشر زيكلاغ، طمأن يزهار مستمعيه أنه من قلب الواقع المظلم للحرب «ينبثق بين حين وآخر ذلك النبع من الشباب الذين لا تشوبهم شائبة، والذين يريدون أن يؤمنوا»[٦٨] . كان ينبغي هنا بشكل خاص أن يكمل لاؤور تحليله الأدبي بعلم الاجتماع السياسي لشابير . فالنقطة الأكثر دلالة في هذا الوعد المبتلى بالشفقة لا يكمن في أن الأولاد المتفانين من أجل الآخرين يحبون أن يؤمنوا، وإنما في أن ما يحب الأولاد أن يؤمنوا به، هو فراغ لا شيء فيه.

هناك طريقة لملء هذا الفراغ بافتراض أن الأولاد يريدون أن يؤمنوا بأي شيء يقوم به بن- غوريون من أجل الدولة. أما الطريقة الأخرى فهي إدراك حقيقة أن عدم امتلاء هذا الفراغ هو الحال بالضبط . فالرغبة في أن تؤمن، هي بذاتها حالة دائمية من حالات الوجود والتي ليس المقصود منها أن تقود إلى فعل سياسي أو حتى إلى موقف سياسي منهجي. يرى لاؤور كم هو عقيم سياسيا هذا الجيل:

> النقطة الأساسية هي أنه لا يوجد حقا أي فرق كبير بين الجنود، إلا الفرق بين أولئك الذين «لنا» (الجميلون والمعبأون من أجل المشروع من كل قلوبهم) وأولئك الذين «ليسوا لنا» (غير الجميلين ويتذمرون كثيرا). كذلك: بما أنه لا يوجد فرق حقيقي بينهم بالنسبة للمهمة التي يقومون كلهم بها، فإن الراوي ملزم بأن يسقط عليهم الاختلافات في محاورات حول الرأي، ومن ذلك سوف تظهر الاختلافات الشهيرة بين تشيبي (الشرير في مجال الرأي) وليحي أو ليمي. فستكون لكل واحد صفات لا تتعلق أبدا بالمهمة ذاتها: بارزيلاي يقتبس من الكتاب المقدس، وليمي ماركسي وهكذا. سيكون سطحيا أن تقول إن هذه الاختلافات ليست لها أهمية إلا في داخل حلقات النقاش (بينهم هم)[٦٩] .

ما يعنيه ذلك هو أن الرؤية العالمية الخاصة بالماركسية مقابل مقتبسات من التوراة مثلا، فارغة تماما كمواقف معارضة بالنسبة لأي أي شيء. وهي بالتأكيد لا تقود إلى سلوك سياسي مختلف. فهي فقط موجودة، لأن الأولاد يحتاجون شيئا يؤمنون به.

مشكلة تردد يزهار

بغض النظر عما لدى لاؤور من بصيرة، فأنا أعتقد أن هناك لدى يزهار شيئا مميزا، شيئا أعتقد أن بنفينستي ولاؤور يحسان به أيضا. فعلى نحو مختلف عن أي كاتب نثر عبري، فإن حزن يزهار على اختفاء فلسطين ما قبل العام ١٩٤٨ هو في النهاية حزن معقد ومتناقض، استعماري -استيطاني وثنائي القومية. فهو استعماري - استيطاني بطريقة ليست ولا يمكن أن تكون إثنية إقصائية. لا يستطيع يزهار أن يبكي على أصدقائه، أولئك الأولاد الذين لم يصبحوا رجالا ويضحون بأنفسهم، من غير أن يبكي على فلسطين العربية الريفية (فهي لم تكن مدينية بأي حال). وككاتب، فإنه غير قادر ولو مؤقتا على انتزاع نفسه من فلسطين ما قبل ١٩٤٨. فالحرب هي الحد الأقصى الذي يمكن أن يصل إليه. جزئيا بالطبع، فإن تفرد يزهار يكمن في قوته الأدبية، غير أن ذلك يكمن أيضا في التجربة الاستعمارية المختلفة التي ميزت الموشافا (المستعمرة المزرعة العرقية) عن الكيبوتس والموشاف (المستعمرات الاستيطانية النقية).

يعي لاؤور ذلك حين يذكر يوري شوحام من حركة الكيبوتسات، ذلك الناقد الذي يتميز غضبا ضد أعمال يزهار، والذي يصفه لاؤور بأنه «رغم حساسيته العالية إزاء النص، فهو غير قادر، بسبب موقفه الأيديولوجي، على الإمساك بالدافع التراجيدي، الذي ربما يكون سمة من سمات سكان الموشافا» وعالمهم الذي انهار بمعظمه في العام ١٩٤٨ [٧٠]. وفي تفسيره لسبب أن كراهية يزهار للمجموع، وهو ما جعل شوهام يتميز غضبا، لم تتمكن من التطور إلى حالة تراجيدية عن تدمير فلسطين القروية وموت رفاقه في ١٩٤٨، يورد لاؤور قائمة بالعناصر التي حالت دون تحقق طاقته التراجيدية: «موت الأولاد، تدمير القرى، فوضى الموشافا مقارنة بالتنظيم العقلاني للكيبوتس أو للدولة، زوال فلسطين- أرض إسرائيل، ونمو الدولتية الإسرائيلية الجديدة» [٧١].

سوف أضيف وجهة نظر يزهار اللازمنية إلى تفسير لاؤور الزمني، بل والتطويري. فكما رأينا سابقا، يركز لاؤور على تحولات يزهار الإنسان ويزهار المؤلف بين خربة خزعة (١٩٤٩) وزيكلاغ (١٩٥٨) من ناقد- وإن يكن غير مؤثر- لعملية التطهير، إلى عضو من

المثقفين العضويين التابعين للقوة المهيمنة. كذلك يستخدم لاؤور تحولات يزهار كتجسيد مجازي لما مرت به كل إسرائيل خلال الخمسينيات. إن تفسير يزهار مفحم حقا، غير أنه يجب تكملته بفهم له، حيث لا يوجد تطور زمني واضح وغير قابل للتغير في فكره، وإنما هناك تردد لا ينتهي -يشبه تردد راحيل فارنهاغن بين محدث النعمة والمنبوذ في دراسة أريندت عن حياتها. فتقلب يزهار الدائب- والواهن أحيانا- هو بين الحزن على فلسطين العربية القروية، والكراهية الشديدة للمشروع الأيديولوجي الذي جعل ذلك ممكنا، والحب الذي لا يتغير وتعلقه برفاقه، وبخاصة هؤلاء الذين ماتوا في حرب ١٩٤٨، وبخاصة إبن خاله يحيعام فايتس. مكانيا، يتضح هذا التقلب في تذكره لحالة القومية الثنائية التي عاشها في الموشافات الجنوبية (رحوفوت، إيكرون والخضيرة) من جهة، وأوصافه ذات الطابع الكوني لذلك الروع الآسر الذي تجسده صحراء النقب من جهة أخرى.

في مقالته المشار إليها سابقا حول إعادة التركيب التوثيقي لزيكلاغ، كان غدعون نيفو محقا في ملاحظة أن النقاد قد أساءوا فهم ما كان يزهار يحاول القيام به. ففي رأي نيفو، كان يزهار يهدف بأسلوب أفلاطوني، إلى إيجاد معنى مقارب للواقع عبر التصوير الأدبي [٧٢]. كانت محاولته تتمثل في محاولة الإمساك بذلك العنصرمن عالمه المتلاشي -عالم رفاق ١٩٤٨ والنقب- وأن لا يدع ذلك يفلت منه. لا تنبع عملية الإمساك اليزهارية من شغف ورغبة في عناق الآخر أو الرفيق، بل كانت محاولة للإمساك بتلك التجربة المتجسدة برفاق ١٩٤٨ وكانت هذه آخر لمسة لذلك العالم الآخذ في الاختفاء.

تشكل قصة يزهار «قصة لم تبدأ حتى الآن»[٧٣]، التي لم تلفت الانتباه جيدا (رغم أنها لم تغب عن عين بنفينستي الثاقبة) أقوى تعبير وأكثره حضورا في مجال عدم القدرة على الابتعاد عن هذا العنصر الخاص بهذا العالم الذي تم استئصاله، وذلك إلى حدّ أن موهبته الرائعة كسارد للقصص تحفر في عقل القارئ شعورا بأن راوي يزهار عالق حقا بفعل تعلقه بذلك العالم المتلاشي. يعتمد النقاد الأدبيون والمترجمون عنوانا مختلفا للقصة هو «قصة لم تبدأ»، وبذلك يفقدون صيغة الفعل المضارع التام الذي يتوفر في اللغة الإنكليزية وتفتقده لغات أخرى (العبرية والعربية)، وهو صيغة تمثل حالة من الانسجام بين العنوان والمضمون والشكل. تختتم هذه القصة مجموعة يزهار العام ١٩٦٣ المعنونة «قصص السهول»، والتي سوف يتوقف عن الكتابة بعدها لثلاثة عقود. القصة لا تبدأ أبدا، وذلك بسبب أن الراوي عالق. فهو يتجول بصحبة رفيق له (قد يكون ابنه أو حفيده) عبر المشاهد التي لم تعد موجودة. وفي كل مرة

يحاول فيها أن يبدأ قصته، تنبثق تنويعة من ثيمتين توأمين وتردعه. وبدلا من تلك الحكاية (التي لن يتاح لنا سماعها) تصبح هذه هي الحكاية. الثيمتان التوأمان هما موت شقيق يزهار الأكبر في حادثة اصطدام دراجته، هو وصديقه العربي الذي كان يجلس وراءه، وهما يشقان طريقهما بسرعة مفرطة عبر المشهد الثنائي القومية للموشافا/ القرية العربية، والمشهد المدفون والمغطى لفلسطين العربية القروية.

تتألف «قصة لم تبدأ حتى الآن» من خمس قصص فرعية. عنوان الخامسة منها هو «موعظة أخرى أو اثنتان وسوف أصمت»، وهي تتوقع صمت يزهار اللاحق. أما الثانية: «صمت القرى» فهي وبطريقة ما، تبدأ من حيث انتهت «خربة خزعة». وإذ يصل إلى ختام التالية (القصة والقرية)، يدعو يزهار الرب للنزول إلى الأرض لكي يتفقد قسوة خطايا سدوم وعمورة (التكوين ١٨: ٢١):

> حلّ الصمت في كل مكان، وقريبا سوف يحلّ على المشهد الأخير، وحين يلفع الصمت كل شيء ولا يزعج أي رجل هذا الهدوء، وإذ تكون هناك همهمة خفيتة وراء هذا الصمت- حينئذ ينزل الرب إلى الوادي لكي يرى إن كانت الأفعال التي تم فعلها مضاهية للصرخات...[٧٤]

في قصة «صمت القرى»، ينزل راوي يزهار، وليس الرب، إلى الوادي ليس تماما لكي يتفقد، وإنما لكي يتشبث بيأس ولا يتخلى أبدا عن «المشهد الأخير».

يظل الراوي يندب أمام محادثه اختفاء المشهد كحالة عقلية وجودية، وهو يستعيد ذكرى ما كان يعرفه بحميمية وألفة سابقة، متحاشيا التصوير العاطفي لما كان قد دفن- وبسخرية لاذعة حتى إنه هو نفسه يجاهد لكي يتحملها- يعلق على عقلانية الواقع الحداثي التكنولوجي الذي لا يشكل إرثا لعالمه. «أنا لست إلا واحدا يرى الرجل» يقول متلعثما، «ويتألم قلبه إلى حدّ لا يمكنه أن يرى. هنا مكان غادر مكانه ولم يعد موجودا. لا يوجد حتى أعداء هنا، ولا لا-أعداء، إنها مجرد قصة حدثت بصيغة الماضي. حيوات بشرية، لها مغزى ما، لمن يبحث عنه»[٧٥]، والآن، فإن كل شيء:

> قد صبغ من الخارج مجددا. ومنحت أسماء جديدة لكل شيء.
> أكثر تحضرا بالطبع، ومن الكتاب المقدس أيضا. غطوه وحرموه
> من إرثه وهو في طريقه إلى المنفى، وليحل السلام على إسرائيل.

المسمية أصبحت ميشميا -شالوم، قسطينة لا أعرف، ربما كيشيت-تيينا (غصن التينة)، وربما أكثر احتمالا «كاعاس في سينثا»، (غضب وكراهية). فلنتوقف [٧٦] .

تبدو أصداء بقية الأسماء في دراسة بنفينستي واضحة جدا.

إن التردد الذي يبلغ حدّ الشلل الذي شكل سمة موقف يزهار- الابتعاد الساخر عما أصبح عالما متلاشيا، الحب الممض لما تم محوه والغيظ الحاقد على عملية المحو، وفي الآن ذاته طاعة لدولتية بن -غوريون وود كبير للأولاد الخياليين المضحين من جيل ١٩٤٨- قد تم التعبير عنه على نحو شاعري من خلال راو آخر من رواته في قصة مختلفة هي «الموعظة الأولى»، الواردة في ذات المجموعة. يلجأ يزهار ثانية إلى مقطع من سفر التكوين كان قد اختتم به «خربة خزعة»: «أنا أيضا، مثل الكثير من الطيبين، أمشي، عيناي في الخلف من رقبتي، أنظر إلى الوراء بحنين الفرح، على نحو ما يشبه زوجة لوط التي اشتاق قلبها إلى الذي انتهى»[٧٧] . يكمن مفتاح معنى هذا المجاز في دقة الصياغة اللغوية للمرجع: ليس إلى زوجة لوط نفسها، وإنما إلى نوع ما كزوجة لوط. فهي قد عصت الرب، «تمردت»، أدارت رأسها إلى الخلف لما كان سدوم وعمورة، وعوقبت بقدر ما تستحق («غير أن زوجته نظرت إلى الخلف من وراء ظهره، فتحولت إلى عمود ملح»-سفر التكوين ١٩ : ٢٦). إن أقصى ما كان يمكن ليزهار إستدعاءه هو«عيناي في الخلف من رقبتي»، غير أنه لم يكن قادرا على عدم الطاعة ولا التمرد، وإنما المضي بعيدا- حزينا، ناقدا، بل وحاقدا__ ثم يعود.

ها قد جاء حراس بوابة الصهيونية الإنسانية

فلنر الآن كيف تصرفت إنتلجينسيا الصهيونية العمالية الإسرائيلية ومعسكر السلام، وهم الكيان الذي تطلق عليه شابيرا وآخرون صفة «الصهيونية الإنسانية»، إزاء يزهار.

إنه أصلي

كان أستاذ في الفلسفة يقيم في البقعة في منزل كبير قديم له جميع الصفات المعتادة للمنزل الكبير القديم في القدس: الجدران الحجرية، السقوف المقنطرة، شجرة جوز أصلية لا تزال تحمل،

صهريج أصلي تحت الأرض، وبئر كانت الحديقة تعتمد عليه في سنوات الجفاف. كانت سمعة الأستاذ كمفكر ضليع قد تضخمت بعد التأكد من قدرته على التغلب على زملائه في المناقشات الخاصة بتخصصاتهم. وكان يسمح للأطفال أحيانا باللعب في الحديقة. غير أنه في صيف العام ١٩٦٧، قلد الأستاذ المليونير الشهير (س)، وأمر ببناء سياج حجري عال حول منزله وحديقته، لكي يمنع سكان المنزل الأصليين من الزيارة.

(عوز شيلاح، مناطق للتنزه)

يتجلى القلق المتجذر لدى هذه الإنتليجنسيا على غرار المثقفين الليبراليين في الأمم الاستيطانية، من خلال آرائهم في يزهار. فهم قلقون من أنه قد يخلط بين ذلك المعلب من علاقات المستوطن- المواطن والخط الفاصل بوضوح لـ«هويتنا»، وأن يجازف بإهارة التطهير والهوية على نحو يجعلهما كلا واحدا، فيقضي على ذلك الدفء (أو القشعريرة) الخاص بتلك الأخوة المتينة للأمة الاستيطانية. فهم لا يسمحون ليزهار بالاختلاف أوالاشتباك، وينكرون عليه أي حزن أصيل على ما تم من دفن لاحتمالات تحول فلسطين الانتدابية إلى قومية ثنائية، بل هم يحرمونه من الحق في أن يشعر بالمرارة والحقد بسبب القضاء على معالم السكان الأصليين الذين منعوا من الظهور على مسرحنا حتى ولو في صورة أدب رثائي. فالحال دائما هو عنا، عن شكوكنا، ومشاكلنا، وقلقنا، وصراعنا مع الطبيعة ووو... حتى الغثيان. إن أهمية هذا الإنكار لفهم لائق لطبيعة وعي المستوطن الليبرالي وما الذي يفكر فيه، غير قابلة للمبالغة. فالعلاقة بين المستوطنين والسكان الأصليين لا تكمن أهميتها فقط في استيعاب أدب يزهار، بمعنى أنه أدب يزهار، حتى حين يكتب بشكل حصري عن مجتمع المستوطنين، وذلك على نحو جورج فريدريكسون الذي أصر على أن تاريخ سيادة البيض هو بمعنى ما تاريخ أميركي وجنوب إفريقي[٧٨]. إن ما يتم رفض الاعتراف به أساسا أو الالتفاف عليه من قبل المعلقين الليبراليين على كتابات يزهار هو هذا التشابك غير القابل للانفكاك.

دان ميرون، الذي كان في الجامعة العبرية ثم انتقل إلى موقع أستاذ العبرية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا، هو أحد أهم متخصصين اثنين في الأدب العبري، وقد حصل على جائزة الدولة في إسرائيل لإسهاماته في هذا المجال. كتب ميرون مراجعة لأعمال يزهار التي

شملت مجموعة باللغة الإنكليزية ضمت بعض قصصه[٧٩]. أحدى أهم الوسائل التي يعمد إليها الصوت المهيمن من أجل إضعاف يزهار وتجريده من أية صفة سياسية، هي إخراج أعماله من أي مضمون مادي تاريخي، وتقديم محتواها على أنه تجريدي وعالمي بشكل مطلق، وذلك بمعنى أنه لا قيمة لأي بعد زماني أو مكاني فيه. يقدم ميرون ما يشكل مثالا على ذلك، حيث يفسر أعمال يزهار على أنها تجريدية، خارج التاريخ، لا معنى لها، وأنها تشكل صراعا بين الفردية أو حرية الفرد، والأرادة القهرية للجماعة. لا يذكر ميرون في مقالته عن يزهار أي مرجع سوى غوردون الذي يركز تراثه على أولوية إرادة الجماعة. كان غوردون (أنظر الفصل الثاني) المنظر الرئيس والشخصية الرئيسة في موجة الهجرة الثانية التي ضمت أعضاء هبوعيل هتسعير، والذين كان والد يزهار أحدهم. فبالنسبة لميرون، لا يوجد عرب ولا مستوطنون صهيونيون في أعمال يزهار، ولا حتى أي فضاء مادي. وحين يقاوم البطل الفرد إرادة الجماعة، لا نعرف ما هو ذلك وما الذي تمثله المقاومة. فأعمال يزهار وفقا لميرون، هي في النهاية لا شيء، وإنما مجرد قصص رمزية. تقترب بعض ملاحظاته في هذا المجال من حدّ الإرباك، مثل تعليقه على النص المشار إليه أعلاه، وهو «قصة لم تبدأ حتى الآن»، والتي يقول عنها:

> يكاد يصل يزهار إلى حدّ إثارة العجب في وصفه لحادث تحطم الدراجة النارية، الذي ينتهي بالاصطدام بقطار وبموت. هذا هو التجسيد الأقصى في عمل يزهار للتوتر بين الوجود البشري كمجموع (القطار) والفرد المحرر وهو في أوج حريته (الدراجة النارية). هنا لا توجد أية إشارة إلى أية مهادنة ممكنة، وفيما يتعلق بالخضوع، فنحن نقاد إلى الاعتقاد بأن الموت، وبخاصة حين يأتي في لحظة اندفاع نحو الحرية، هو الأفضل [٨٠].

أن يكون سائق الدراجة المندفع شقيق يزهار الأكبر، وأن يكون وراءه على الدراجة المندفعة صديق عربي (الذي لا وجود له حتى كمجرد شخص ما في تحليل ميرون)، وأن الدراجة كانت تركض عبر الفضاء المشترك بين الموشافا والقرية العربية، لا يعني شيئا بالنسبة إلى ميرون. فكل ذلك جرد من أية أهمية تاريخية وسياسية – بل وشخصية – لكي يتحول إلى حكاية رمزية خاصة بسعي الفرد نحو الحرية بعيدا عن المجتمع. يبدو أن يزهار لم يعد يزهار، بل تحول إلى فيلسوف ليبرالي أنغلو–ساكسوني.

هناك ناقد آخر ليزهار، هو غيرشون شكيد، الذي توفي مثل يزهار في العام ٢٠٠٦، وكان تأثيره في النقد الأدبي العبري بشكل عام أكبر بكثير من نقد ميرون، وحصل على جائزة الدولة في إسرائيل. كما كان من أساتذة الجامعة العبرية. كان شكيد أكثر الباحثين الإسرائيليين عطاء في مجال الأدب العبري، وهو الذي أقر المراحل التي تم تقسيم الأدب إليها والمقبولة بشكل عام (جيل ١٩٤٨ من الكتاب، جيل الدولة.. وهكذا) وكذلك بالنسبة إلى مناهج التحليل السائدة. كما كان أحد الأصوات الرئيسة التي ردت على النقاد غير الصهيونيين خلال العقد الأخير من القرن الماضي. وكان أهم ردّ في هذا المجال هو رده الذي تمثل في مقالته شبه الهستيرية ضد نص كتبه لاؤور في العام ١٩٩٥ بعنوان «حكايات بدون مواطنين» والذي يحاوره هذا الكتاب باستمرار[٨١].

في مقالة لشكيد عن حكاية قصيرة ليزهار بعنوان «مقدمات» صدرت في العام ١٩٩٢، وتشكل جزءا من سيرة حياته، وتتحدث عن فترة ممتدة من العام ١٩١٦ ولغاية نهاية العشرينيات، يلجأ شكيد أيضا إلى تفسير يستند إلى نضال الفرد ضد سيطرة المجموع، وإلى ذنب الفرد لابتعاده عن المجموع بسبب النظر إليهم من زاوية خارجية تتسم بحب الاستطلاع العرقي[٨٢].

وعلى الرغم من أنه، مثل ميرون، ينفي في النهاية وجود أساس تاريخي محدد في أدب يزهار، فطريقته تختلف. لا يتجاهل شكيد أهمية النضال ضد الاستعمار بين المستوطنين والسكان الأصليين عند يزهار(رغم أنه يحصر أهميته في حدّ أدنى)، ولكنه يفرغه من أية نتائج ملموسة، كما يحمي يزهار من مواجهة أي اتهامات بالإسراف في نقد المجموع، ويبدو وهو يفعل ذلك بأن لديه حساسيات إزاء الاستعمار. يخاطب شكيد أحد أقوى المقاطع في الحكاية، وهو المقطع الذي يتساءل فيه يزهار عما إذا كان المشروع الاستيطاني برمته مشروعا زائلا في النهاية، بسبب كونه أجنبيا عن البيئة المحيطة، واعتدائه على الأرض والسكان المحليين والمزارعين[٨٣]. إنه فعلا نص مؤثر، وذلك من حيث كونه بيانا حول الوضع الاستيطاني - الاستعماري والمشروع التحديثي كله، إضافة إلى كونه يشير إلى وضع استيطاني-استعماري ملموس يحدث في بيئة معينة ويتم فيها تسمية قرى مسحت من الوجود بأسمائها («اليوم لا توجد «منصورة» وأنت لن تجدها»).

يجرد شكيد المقطع من قوته بإضفاء معان رمزية خالصة عليه. يزهار/ الطفل الراوي، يسامح الحضارة على تخريبها للطبيعة، كما يغفر للمستوطنين تجريد «الأرض من براءتها

وعذريتها». هذا يحطم «حلم الطفولة الأبدية الذي لدى الطفل البريء، الذي ترتبط طفولته الأبدية بالانغمار في الكمال الذي لا يوجد إلا في الطبيعة الكاملة» [٨٤]. في هذا التفسير، تتحول كراهية يزهار للمستوطنين اليهود إلى رموز. فهو لا يكره حقا تدمير الفضاء الحقيقي الطبيعي والبشري من قبل مستوطنين يعتنقون أيديولوجية ذات اسم معين. بل هو غاضب رمزيا: إنهم يمثلون العنصر الذي مكن الحضارة من ابتلاع الطبيعة، وذلك في سياق الصراع بين الطبيعة والحضارة، الذي هو خارج التاريخ أو دون تاريخ.

بالنسبة لشكيد، فإن الدراما الوحيدة ليزهار هي تلك التي بين المستوطنين والأرض [٨٥].

بعد ذلك، حين يتذكر أن الأرض ربما تأتي بعبء غير مناسب، تتضح توجهاته الاستعمارية.

«كإنسان كبير»، شكيد يرى.... «أن يزهار يعتقد أن معركة الإنسان مع الطبيعة غير مجدية، والأرض (والعالم العربي جزء من هذه الأرض) سوف تتغلب حتما على أولئك الذين يزعجونها» [٨٦]. لا يسمح إخلاص شكيد لوظيفته كواحد من حراس بوابة المشروع بأن يقنع بتحييد يزهار من خلال استراتيجية رمزية. ولأجل القضاء على أي شكوك باقية، عليه أن ينتهي بالإعلان أن يزهار صهيوني جيد، وكل ما هو غير ذلك هو ثانوي في أفضل الأحوال.

هكذا يجزم شكيد أن:

> كل تلك التطلعات لتحطيم الكيان الصهيوني، ومن أجل إعادة الفضاء الإسرائيلي إلى صدر الأم الكبرى، الطبيعة، هو نتيجة شهوة جنسية طاغية، قوة توضح أن ذلك التيار الخفي الذي يظهر بشكل رئيس في تأملات الراوي في ظرف متناسب مع وقت القصة، لا يشكل جزءا من الخلفية التأسيسية للقصة، التي تمتلئ وتنضح بالحب لأرض إسرائيل، والحب للآباء المؤسسين [٨٧].

ثم يختتم قائلا: بعيدا عن كل الأيديولوجيات، والسجلات والتواريخ، يحتفل يزهار في قصته بذكريات طفولته ويقيم على شرفها وذكراها– أرض الكلمات الجميلة التي هي أرض إسرائيل. هنا يتغلب الخيال على الواقع، وكما هو الحال في عمل غوته فإن الخيال أكثر جمالا وتعددية وثراء من الواقع [٨٨].

لم يشكل ميرون أو شكيد، ولا أي معلق آخر بالنسبة لهذا الأمر أي تحدّ جدي لنجاح عاموس عوز النفاقي في جلب يزهار ثانية إلى صدر الكتاب المقدس، إلى هوية «نا» الجماعية- من نحن، وما أعظمنا، لأن لدينا معضلات خاصة بنا. نشر عوز في العام ١٩٧٨ مقالته القصيرة عن يزهار في صحيفة دافار اليومية الصادرة عن الهستدروت، كمداخلة في المناقشة الحامية التي دفعت وزير التعليم إلى تأجيل عرض مسرحية «خربة خزعة» (في أواخر السبعينيات كان هناك تلفزيون واحد تابع للدولة ويعمل بقناة واحدة). وحين تم أخيرا عرضها، قرر عوز أن من حقه هو الآخر أن يقول شيئا أو أكثر عن خربة خزعة، وأخذ يدلي بتصريحات يقول فيها أنه لا بد في هذه المناسبة من قول شيء عن أنفسنا في هذا الوقت، «كما لو أن كل ما قيل حتى الآن وما سيقال، هو شيء ليس عن أنفسنا» [٨٩]. يستحق هذا النص أن يتم تفحصه، لأنه بالإضافة إلى أنه يشكل مثالا مميزا للاندفاعة الاستيطانية القومية التقليدية لانتزاع النزاع الاستعماري مع السكان الأصليين من دائرة «هويتنا»، فهو يبين قوة عوز الدعائية المرموقة، وقدرته على تأليف مختلف أشكال النصوص التي يمكن التقاط أي منها لخطبة أمام جمهور مختلف سواء أكان من المانحين للجامعات الإسرائيلية أم الفرع الأميركي للسلام الآن، كأحاديث مع المثقفين الألمان الليبراليين المصابين بعقدة الذنب.

يلعب عوز على بلاغة الهستيريا التي هيمنت على هذه المناقشات، والتي تحدثت عن «الخطر المعنوي» لعرض «خربة خزعة». أول هذه المخاطر، كما يصفها، هو «خط الالتحام»:

> لا تتعامل قصة يزهار مع النزاع اليهودي - العربي. ففي هذا المجال هناك الزبد الطافي على الأفواه (المعلقين) من كل نوع والناجم عن سوء فهم. لا توجد أية شخصيات عربية في «خربة خزعة»، وإنما مجرد تخطيطات متناثرة، ورسومات بقلم الرصاص، وحيل أخرى. وموضوع القصة لا علاقة له بالنزاع الإسرائيلي- العربي، وإنما ويا للأسف المضاعف، بالنزاع الإسرائيلي- الإسرائيلي. وبشكل أكثر دقة: نزاع بين صبي محارب من جهتنا وروحه المنقسمة. فهذا الصبي ذو العين النقية، هو النتاج اللطيف للتربية الخاصة بقيم اليهودية والصهيونية والإنسانية، روح الحليب والعسل هذه، قد استوعبت

> واختزنت جيدا قيم البطولة والرجولة والمكابية وكل تلك الدوامة من الفاتحين لكنعان وشمشون ويفتاح الجلعادي وترمبلدور، على نحو باهر الجمال، كما استوعب ما لا يقل إبهارا وجمالا من القيم، ودموع المحرومين، وأحزان المنفيين، وأشكال الشكر العشرة التي أعفيت منها حتى سدوم وعمورة، وأخلاقيات الأنبياء، وتساوي القيمة الإنسانية... ألخ من زبدة الزبدة الفكرية ومن الفيتامينات الأخلاقية..... وبعد ذلك، حلّ بهذا الصبي الغالي أنه وفي حمأة المعركة، وفي خضم الحرارة المضنية لعملية طرد سكان خربة خزعة، فجأة تم غرز إسفين في خط الالتحام الخاص بنظام القيم سابق الذكر... بين يهوشواع بن نون وعيسايا بن عاموس، بين حب الإنسان وحب الوطن، وباختصار: بين الجيد والجيد. وأصيبت روح الصبي الغالي في القصة بالعذاب ولم يعرف ما الذي يتحتم عليه أن يفعله[٩٠] .

صعق لاؤور بأحد مقاطع النص السابق، وكتب وهو غير مصدق: «هكذا! لم يكن يزهار هو يزهار. كان عاموس عوز[٩١] ». لا يمكن إبخاس الأهمية السياسية لعاموس عوز. فهو أكثر الكتاب العبريين ترجمة وأكثر الكتاب شهرة على الصعيد الدولي، وقد لقيت سيرته الذاتية التي صدرت على شكل رواية بعنوان «حكاية حب وظلام» بالعبرية العام٢٠٠٢ ثم بالإنكليزية بعد عامين استقبالا واسعا محليا ودوليا لقيمتها الأدبية ولما تضمنته من شجاعة سياسية. سوف أركز في ختام هذا الفصل على عاموس عوز تحديدا بسبب هذه الأهمية، وبسبب المقارنة المحيرة بين الشهرة التي حصدها من جهة، ونوعية كتاباته من جهة أخرى. فمهما ذهبنا بعيدا في تمنياتنا للأخذ بمقولة أن الفن هو مسألة ذوق، فمن الصعب المجادلة مع بيري أندرسون في ملاحظته البليغة حول أن ما تقدمه شخصية مثل عاموس عوز هو

«مزيج من العنترة والميوعة العاطفية» [٩٢] . وبمهارة فائقة وبما لا يقل ذكاء، عنون لاؤور أحد الفصول ذات العلاقة في كتابه، بما يلي: «الحياة الجنسية لقوات الأمن: حول جسمانية الإسرائيلي الأنيق والعسكري في عاموس عوز»[٩٣] .

إن ما يراه لاؤور وأندرسون على نحو واضح، لا يراه آخرون هكذا، ومنهم نادين

غوردينر[٩٤] . بل هو غير واضح أيضا لباحثة مرموقة هي ريتشيل فيلهيي- برينير[٩٥] . فالكتاب الذي ألفته برينير عن الأدب الإسرائيلي، والذي ناقشت فيه أعمال كتاب إسرائيليين يهودا وعربا، متحدية فيه الإقصاء العرقي، قد قام على فرضية أن الإطار الصحيح لتحليله هو الحالة الاستعمارية - الاستيطانية، والتي تلجأ من أجلها إلى غيرشون شافير الذي تطرقت أنا إليه سابقا[٩٦] . تحدد برينير الوسائل التي تم فيها تحييد الأدب الانشقاقي وإدماجه في شرائع المؤسسة على يد حراس البوابة[٩٧] . ثم تقوم بتحطيم الخصوصية الثقافية العرقية بخلق مزدوجات لمؤلفين ونصوص عربية وإسرائيلية مثل «خربة خزعة» ليزهار مع «سعيد أبو النحس المتشائل» لأميل حبيبي، و«مواجهة الغابات» ليهوشيا مع «في ضوء جديد» لعطا الله منصور.

على الرغم مما تتصف به مجادلة برينير من جرأة ومن بعد نظر في بعض الأحيان، هناك توتر جدي بين وجهة نظرها الخاصة بمضمون الانشقاق من جهة، ومن تعتبرهم كتابا يهودا إسرائيليين منشقين - تم تحييدهم سياسيا ودمجهم من قبل حراس بوابة المؤسسة. فبالإضافة إلى يزهار، تختار برينير كلا من عوز ويهوشواع وديفيد غروسمان (الثلاثي الذي دعم الهجوم الإسرائيلي على لبنان العام ٢٠٠٦، ثم طالب بعد بضعة أسابيع بوقفه، حيث يبدو أن بعض المتنفذين الذين يهمونهم في الولايات المتحدة بدأوا يشعرون بالإحراج بسبب عمليات التدمير العشوائي). فهي تعي وجود بعض المراقبين الذين يوضحون بطريقة مقنعة لماذا ينبغي عدم منح هؤلاء مثل هذه المكانة الانشقاقية، ولكن محاولتها للمجادلة على نحو معاكس لم تفلح. تتجنب برينير بشكل مخادع كما أعتقد، التعامل علانية مع إصرار لاؤور على أن عوز ويهوشواع لم يتم فقط تنصيبهما من قبل النقاد الأيديولوجيين المهيمنين، بل إن كتاباتهما وسياساتهما الواضحة كانت وما زالت تشكل جزءا لا يتجزأ من تلك الأيديولوجيا. فإذ أحالت دراسته إلى هامش، فهي تقول أن «هجومه الذي لا يتوقف، وافتقاره إلى أية منهاجية، ومجادلاته المتكررة، كل ذلك يقلل من مصداقية تحليله». ولكنها مع ذلك لم تتمكن من التعامل مع، ناهيك عن دحض، ما يقول[٩٨] .

من بين الكتاب الثلاثة المركزيين الذين ذكرتهم برينير، فإن عاموس عوز هو المساهم الأكثر تأثيرا من حيث مساهمته في المشروع الإسرائيلي بصيغته الصهيونية العمالية، سواء أكان ذلك في المجال الأدبي أم الدعائي. فأيا كانت الإشكالية الموجودة في رواية يهوشواع «وجها لوجه أمام الغابات» (١٩٦٤) من حيث اعتبارها أدبا انشقاقيا، لم يكن ممكنا لعوز أن يكتب نصا على هذا النحو، أو أن يشتبك في مأساة الفلسطينيين على النحو الذي فعله غروسمان في «الريح

الصفراء» (١٩٨٨) و «نائم على سلك» (١٩٩٣). فنظرا لكون عوز ظاهرة ثقافية سياسية، وجزءا مما تم وصفه أعلاه بجيل الدولة (المؤلفون الذين نضجوا في دولة قائمة تمييزا لهم عن جيل ١٩٤٨)، فهو يوفر زاوية أخرى لكي يوفر منها التقدير لتحول مستعمرة المستوطنين إلى دولة- أمة استيطانية.

هناك انسجام مثالي بين إسهامات عوز في الأيديولوجيا الصهيونية الإسرائيلية كروائي من جهة، وككاتب غير روائي وناطق عام من جهة ثانية. ففي روايته «مايكل خاصتي» (١٩٦٨) يعبر عوز عن أخيلة وهواجس استعمارية - استيطانية بالتحدث من خلال راوية إمرأة، هي حنة غونين. عقب الكثير من المعلقين على أخيلة غونين وخوفها من الجنس العنيف والطقسي مع توأمين عربيين، خليل وعزيز، اللذين كانا صديقين لها في الطفولة. لا يتوقف خيال عوز عند هذا الحدّ الذي يتكرر عادة كحيلة مجازية في الثقافة الكولونيالية. فبطلته الأنثى ليست فقط ذات أخيلة عن الجنس الوحشي مع الشرقيين، وإنما تتحول هذه الأخيلة في مرحلة لاحقة من الرواية إلى أن تتخيل نفسها بأنها إمرأة شرقية. وليس فقط إمرأة شرقية بشكل عام، بل إمرأة شرقية يهودية إسرائيلية. تلتقط عين لاؤور الحادة هذا المقطع الذي لم يلتفت آخرون إليه، أو أنهم فضلوا عدم رؤيته:

> انحنى الشاعر صول إلى الأمام لكي يخدرني بشاربيه ورائحته الدافئة. جاء سائق التاكسي الأنيق، راحاحيم راحاميموف، أيضا، وحضنني من حول الخصر مثل رجل هائج. . . ضغطت الأيدي على جسدي. عجنت. دقت، جست. ضحكت وصرخت بكل قوتي. بدون صوت. تجمع الجنودوأطبقوا علي ببدلات المعارك المرقشة. انتشرت رائحة ذكورية غاضبة منهم على موجات. كنت كلي لهم . أنا إيفون أزولاي. إيفون أزولاي، نقيض حنة غونين. كنت مقرورة. أفيض[٩٩].

إلى أولئك الذين لم يختبروا الثقافة الإسرائيلية، لا بد من توضيح أن إيفون أزولاي ترمز إلى امرأة يهودية -مزراحية- من شمال إفريقيا، ومغربية على الأرجح. سوف لا يشكل قفزة تحليلية ضخمة قول أنه لكي تمر حنة غونين، تلك المرأة البيضاء المحترمة، بتجربة الخيال الجنسي الذي تم وصفه أعلاه، يجب عليها أن تتحول إلى عاهرة مغربية.

يحدث في رواية عاموس عوز «سلام نموذجي» (١٩٨٤)، التي أعتبرها أفضل ما كتب عوز من روايات، وبخاصة في مجال عمق نظرته إلى العلاقات بين الآباء المؤسسين الذي هم أكبر من الحياة ذاتها، وسلالاتهم، تركيباً للهوية الإسرائيلية المحلية في فترة الدولة، مقارنة باليهودي المنفي داخل إسرائيل ذاتها، بل في ذات الكيبوتس في الواقع. فالثنائي المؤلف من يوناتان ليفشيتس، الإسرائيلي الجميل والبطولي، وعزاريا غيتلين الذي يشكل كشخص من المنفى لعنة على النسيج الإجتماعي لأبناء الكيبوتس المبذرين، هما المجال الرئيس لتركيب هوية الإسرائيلي في ما بعد العام ١٩٤٨. فحقيقة أن غيتلين يشتهي زوجة يوناتان المختلة وظيفيا، ويشارك زوجها فيها، إنما يؤكد على مدى قلق عوز من الغزو الأجنبي للإسرائيلية، وخوفه من الاختفاء الوشيك للإسرائيلية. في هذا المجال، يرفع عوز صوته ويضخم القلق الوجودي لدى الطبقة الاجتماعية التي تتشكل من قرائه المحليين المخلصين[١٠٠].

يبلغ قلق عوز، وتعبيرات ذلك القلق على صعيد التعبير السياسي والجمالي، أوجه في رواية «الصندوق الأسود» (١٩٨٧). يترك الدكتور أليكساندر غدعون، وهو باحث مرموق يدرس في إحدى الجامعات الأميركية، إيلانا وابنهما بوعز ويغادر إسرائيل، وحين يعود ليقود فرقة مدرعة في حرب ١٩٧٣، يجد إيلانا قد أصبحت إيلانا سومو، بفعل زواجها من يهودي مزراحي يميني متدين اسمه مايكل، (حيث يظل ابنها يعيرها بأنها تجعل هذا الشيء ينام ليليا معها)[١٠١]. وكما هو الحال مع إيفون أزولاي، يتم دائما ترديد اسمه الفرنسي الأول، مايكل هنري، بحيث تتقلص القاعدة المزراحية العامة لتقتصر على شمال إفريقيا والمغرب تحديدا. في هذه الرواية، يتحول قلق عاموس عوز إلى حالة عدوانية، حيث يقوم ردا على سومو بخلق شخصية بوعز، الذي تصفه أمه لأبيه بأنه: «وفي هذه الفترة، وكما لو كان قنبلة جينية موقوتة، بلغ السادسة عشرة، وطوله ستة أقدام وثلاث إنشات. ولا يزال يكبر ويزداد مرارة. . ولد متمرد. . . أدى شعوره بالوحدة وبالكراهية إلى امتلاك قوة جسدية عجيبة»[١٠٢].

أدى فشل الصهيونية الإسرائيلية الأشكنازية العمالية في انتخابات ١٩٧٧ واندلاع الصدام الأشكنازي- المزراحي في انتخابات العام ١٩٨١ إلى لجوء الجانب الخاسر نحو مراجعة الذات على النحو الذي أخذ يظهر في مجلة *بوليتيكا* الليبرالية. في مقالة نشرت في هذه المجلة، تناول الباحث الأدبي، آريئيل هيرشفيلد، أثر تلك التغيرات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الثمانينيات في أدب ثلاثة روائيين إسرائيليين هم: عاموس عوز وأ. ب. يهوشواع ويهوشواع كيناز. يلاحظ هيرشفيلد أنه في «الصندوق الأسود»:

يواصل عوز ما انتهى إليه في «سلام نموذجي»، فيقوم بتركيب انحطاط مديد ومرعب للأشكنازيين. صحيح أن أليكساندر في «الصندوق الأسود» يسحب نفسه من أرض إسرائيل، من زوجته وابنه وأرضه ويحل محله سفاردي هو مايكل هنري سومو... مع ذلك، يحول عوز قصة أليكساندر إلى انحطاط أرستقراطي يذكر بالأيام الأخيرة لآل رومانوف. من الصعب أن لا تسمع أصداء روسية أميرية في شكل الولد الوحيد، الوريث، لفولوديا غودانسكي، أليكساندر، ويمنح عوز عائلته ثروة ضخمة تمتد على امتداد أرض إسرائيل العمالية كنوع من المساحات الزراعية الشاسعة. لحسن الحظ، ليس لديه فلاحون للبيع. فالأمير المنفي يتعامل مع «التعصب»بأسلوب علمي روحي.... ويفحص من بعيد صعود السفاردية اليمينية، بدعاء ثعلب، صغير كأنه خلد، جنسي كذكر الماعز، منفي كيهودي. تعج صفحات هذا الكتاب بالكراهية المضغوطة والعنصرية والسلطوية للسفاردي، إلى جانب الإعجاب بقوته والخوف الشديد منه. فعاموس عوز غير مستعد للانفصال عن صورة إسرائيل الأم ذات الأبعاد القديمة، وهو لذلك مجبر على منح الأشكنازيين كل الأبعاد الشعرية والأرستقراطية، بل والرثائية، من أجل موازنة الشيطانية الأسطورية الصاعدة من الجانب السفاردي. وهو لا يستطيع إظهار هذا السفاردي دون التحضير لذلك، على نحو يشبه بوعز، إبن أليكساندر، القنبلة الجينية الموقوتة التي سوف تدمره. يملأ بوعز الطويل جدا، الرجولي جدا، ذو الشعر الأشقر، المناسب لجميع الحفر، ثم يجلب إيليك واواري (هذين الصبارين النقيين المجسدين في روايات موشيه شامير لجيل ١٩٤٨) نحو اكتمالهما الفاشي الحاسم[١٠٣].

في العدد التالي من «بوليتيكا»، رغم أن صديقَيّ عوز، وهما أ. ب. يهوشواع ويهوشواع كيناز، امتدحا بقية النص، بشكل عام، غير أنهما هاجما هيرشفيلد بسبب تعليقه الخاص

بالصندوق الأسود، حيث قالا: «إنه حقا محير لنا كيف أن هيرشفيلد يرى في شكل بوعز الهيبي والفوضوي والغريب العجيب عناصر فاشية. هل هناك استعمال جديد لمصطلح تقليدي؟» غير أن رد هيرشفيلد المتصلب تضمن تذكير المؤلفين بعدد من الصفات المختارة لدى بوعز وطلب منهما عدم ادعاء البراءة، وأضاف: «إن عالم ما قبل الإدراك، وهو الذي يدور فيه فعليا موضوع الصندوق الأسود الرئيس، والذي تبرز فيه شخصية بوعز ما قبل المدركة، بما في ذلك تمجيد شكله وقوته الجسدية، هو العالم الذي يحدث فيه التفكير الفاشي العادي، ودون أي تصحيح للمصطلح». [١٠٤]

ويمكن إضافة أن هناك شيئا غير عادل، بل وماكر، في وضع شخصية يهودي إسرائيلي متدين من شمال فريقيا على أنه نموذج للمستوطن الناشط في واحدة من أكثر المستوطنات رهبة، وهي كريات أربع قرب الخليل، وكأن مجمل المشروع الاستيطاني ما بعد العام ١٩٦٧ لم يكن أشكنازيا بالدرجة الأولى، بدءا من ألون البالماخي، وصديقه الحاخام موشيه ليفنغر، مرورا بشمعون بيريس وشارون وصولا إلى القيادة الأشكنازية التاريخية لغوش أمونيم، أولئك المستوطنين البروكلينيين، إضافة إلى المانحين والرعاة الأميركيين والأستراليين.

تشكل رواية «الصندوق الأسود» تعبيرا عن الإسهام الأدبي لعاموس عوز في مشروع إقامة دولة إسرائيل المهيمنة، والذي يسميه هيرشفيلد على نحو لاذع بالاكتمال الفاشي لإليك ويوري. يمثل يوئيل، عميل الموساد المعذب والمسكون بعقدة الذنب في رواية «أن تعرف إمرأة» (١٩٨٩)، آخر تعبير عن ذلك. وهو أيضا نشيط جنسيا على غرار يوناتان ليفشيتس وبوعز غدعون، بل يعمد إلى جعل ذلك معروفا بمساعدة امرأة غير يهودية عارفة بالأمر، في تطبيق لما سماه جيري ساينفيلد «شيكس أبيل». إنه لأمر محير حقا أن يرى أحد انشقاقا في هذا الأدب، جماليا و/ أو سياسيا.

ثم هناك مهارة عوز في الدعاية. في مراجعة نشرت العام ٢٠٠٦، اختار لاؤور أن يبحث عن عيوب سيرة عاموس الذاتية «قصة حبّ وظلام» التي ظهرت على شكل رواية، ولقيت استحسانا هائلا عند الطبقة الليبرالية البيضاء في إسرائيل وأوروبا والولايات المتحدة، في هذا الزمن المنشغل بالحرب على الإرهاب. كما عمد إلى فضح الفرق بين النسختين العبرية والإنكليزية التي نشرت بعد عامين من الأولى [١٠٥]. ففي المقطع الذي يحكي فيه عن تأسيس الدولة، هناك فقرة تقدم وصفا ملفقا لحرب ١٩٤٨ باعتباره تسجيلا لحقائق مسجلة. وقد جلبت نظري هذه الفقرة التي كان لاؤور قد استهل بها مقالته، حين كنت أقرا الكتاب، ومثل

لاؤور، ذهلت بذلك الاستغلال الساخر لذلك التقرير من قبل واحد من أبرز الناطقين باسم معسكر السلام:

> لقد مسحت جميع المستوطنات اليهودية التي وقعت في أيدي العرب في حرب الاستقلال عن بكرة أبيها دون استثناء، وتم قتل جميع سكانها او أخذوا أسرى أو هربوا، غير أن الجيوش العربية لم تسمح لأي من الناجين بالعودة بعد الحرب. نفذ العرب في المناطق التي احتلوها «تطهيرا عرقيا» أكثر اكتمالا مما فعل اليهود: مئات الآلاف من العرب هربوا أو طردوا من مناطق دولة إسرائيل في تلك الحرب، غير أن مئة ألف ظلوا باقين، بينما لم يوجد يهودي واحد في الضفة الغربية أو قطاع غزة تحت حكم الأردنيين أو المصريين. . لا أحد. لقد مسحت المستوطنات، وسويت الكنس والمقابر بالأرض[١٠٦].

يقول لاؤور: «بصفته خبيرا بالدعاية على النحو الذي هو عليه، يدرك عاموس عوز مدى الفرق بين «التطهير العرقي الكامل»، وهو الأقوى، و«التطهير العرقي الجزئي». لذلك يبذل جهدا كبيرا في تقديم وصف تفصيلي لعملية « إبادة الأمة اليهودية» في المناطق التي خلف الخط الخضر، وبدون أن يذكر أي أرقام. إنه كلام مطلق- إبادة حقيقية، واحدة من تلك التي لا تترك وراءها أي أثر من الأمة المبادة[١٠٧]. إن عدم وجود أي أرقام لليهود يقابله وجود أرقام للعرب المطرودين، والذين ظل منهم مئة ألف داخل إسرائيل. فلا بد للإشارة الرقمية من أن تقول إن اليهود ارتكبوا إبادة أقل بكثير مما ارتكب العرب الذين تشير أعمالهم التي تؤطرها هذه الفقرة إلى أنهم ارتكبوا مجازر مطلقة. هذه بالطبع، «حيلة تجارية قديمة»، يعلق لاؤور. فمن جهة، هناك إزالة كفار داروم من قبل المصريين وغوش عتصيون والبلدة القديمة في القدس على يد «الفرقة الأردنية». ومن جهة أخرى، لا يتم ذكر الفلسطينيين تحديدا، بل جمعوا بلا حساب مع كل العرب. يجب قول الحقيقة:

> الدمار الذي لحق بالشعب الفلسطيني، ٤٠٠ قرية من قراهم سويت بالأرض، لم يبق منها شيء يذكر. تمت ممارسة التمييز

العنصري ضدهم وتحولوا إلى فقراء مدقعين في مدنهم، مئات الاف منهم فقدوا كل ما كانوا يملكون، بما في ذلك فرصة الحياة الإنسانية الكريمة. إن هذا التدمير المتواصل، الذي ظل متواصلا بينما كان عوز يكتب كتابه، قد تحول في المقتبس أعلاه إلى حدث ليس رهيبا إلى هذا الحد. بل هناك الكثير مما هو أسوأ منه، مصيرنا مثلا. فلنكن واضحين. لم يستعمل عوز أبدا مصطلح «التطهير العرقي» فيما يتعلق بسلوك جيش الدفاع الإسرائيلي العام ١٩٤٨. ولكنه الآن يفعل ذلك، فقط من أجل أن يقول: إذا كان قد حصل ذلك، فإن أسوأ منه بكثير قد تم ارتكابه على نحو حقيقي[١٠٨].

خلاصة: «سياح لوحميم» (كلام جنود)

أعتقد أن عمل عوز كدعائي مجند بدأ بعد حرب ١٩٦٧، حين أصبح واحدا من رؤساء تحرير كتاب *«سياح لوحميم»* (كلام جنود)، وأن هذه المهمة كان لها تأثير كبير على نوع الإسرائيلي العسكري الوسيم الذي سيتصدر العديد من رواياته. وأنا أطرح هذه الفرضية بمساعدة أطروحة دكتوراه لم تنشر بعد، قدمها ألون غان من جامعة تل أبيب عن هوية الجيل الثاني من الكيبوتسيين، والتي يتم تخصيص فصل كامل فيها حول إعادة تركيب كيفية ولادة «كلام جنود». فمن موقف متعاطف إلى حدّ ما، يحلل غان أيضا نص الكتاب ذاته، وما هو أكثر إثارة في ذلك، هو اهتمامه بعملية تحرير الكتاب. هكذا يتحول «كلام جنود» إلى كتاب له صلة بعاموس عوز، بل وينمو إلى ما هو أبعد من ذلك[١٠٩].

في العام ١٩٦٧، كانت الكيبوتسات ما زالت موزعة على عدة حركات مرتبطة بمختلف الأحزاب العمالية. بعد ثلاثة أسابيع من الحرب، قام دوف تسامير، وهو سكرتير إتحاد الكبوتسات والكيبوتسات المقرب إلى حزب الماباي، باستدعاء شخصين إلى مقر الحزب، وهما: أفراهام شابيرا من كيبوتس جزريل، والمحرر المؤسس منذ العام ١٩٦٠ لمجلة «حقول»، وهي مجلة أدبية وأيديولوجية ذات اعتبار. أما الثاني فهو عاموس عوز، الذي كان في ذلك الحين يدرس الأدب في كيبوتس خلدة، والذي كان معروفا ككاتب شاب نشر في العام ١٩٦٥ رواية «حيث يعوي أبناء آوى». كان أحد المواضيع الرئيسة التي ناقشوها

هو الصمت الغريب، المترافق مع حزن جلي طبع سلوك جنود الكيبوتس منذ نهاية الحرب، على العكس من الجو المدني العام الذي اتسم بفورة المرح والشره الذي لا يشبع إلى التهام ألبومات الحرب. كانت المحاولات الأولى التي قام بها عوز وشابيرا لجعل الجنود المسرحين يتحدثون غير مجدية. تم كسر هذا الصمت في ليلة ما في كيبوتسوت غيفا بعد بعض العمل التحضيري في كيبوتسات أخرى، حيث ما لبثت بوابات الطوفان أن انفتحت. فقد بدأ ما كان يسمى بالجيل الأخرس أو الجيل الصامت بالكلام. «ضغطنا على أزرار مسجل الكاسيت وتدفقت الحمم»، يقول أفراهام شابيرا[١١٠].

تجاوز انتشار حمى الضغط على أزرار مسجل الكاسيت حدا يفوق التصور، وتدفق الصابرا الخشنون المغطون بالشوك للإفصاح عن مشاعرهم وعقدهم الداخلية حتى إنه ما إن جاء شهر تشرين الأول ١٩٦٧، حتى كان تم توزيع إثني عشر ألف نسخة من الطبعة الأولى من «كلام جنود» في الكيبوتس للاستهلاك الداخلي فحسب. ما لبثت المعلومات عن الكتاب والأحاديث مع جنود المخيم أن تسربت عبر الأحاديث إلى الصحافة وتحولت إلى سبب للصخب. هكذا تم طبع وبيع خمسة وتسعين ألف نسخة في خمس طبعات داخل إسرائيل وحدها. ثم ترجم فورا للإنكليزية والإسبانية والفرنسية والألمانية والسويدية واليديشية. واصطف مخرجو البرامج الإذاعية والمسرحيون صفوفا من أجل استعماله على النحو الذي فعلته شبكات التلفزة الأميركية. هكذا أصبح كتاب «كلام جنود» واحدا من أكثر الأدوات الدعائية تأثيرا في تاريخ إسرائيل، وخلق صورة للجندي الإسرائيلي الوسيم والمعقد والباحث في أعماق الذات، والمقابل المرعب لمقولة «طهارة السلاح»، والفكرة غير الصحيحة عن الأخلاقية اليهودية السامية. كما استمد أفضل ما عند البعض من استقامة واعتداد بالنفس. وفي العام ١٩٦٨، أعلنت غولدا مائير: «جنود يتحدثون . . . . كتاب مقدس ونحن محظوظون أن يكون لنا مثل هؤلاء الأبناء». وبعد عام قال إيلي ويزيل: «ضخم، ضخم جدا، ومن العار أن أحدا لم يؤمن ترجمته إلى كل لغات العالم (يبدو هذا كأنه إشارة بلاغية من قبل ويزيل وليس إشارة حقيقية للترجمات). . . . شهادة بالغة، حقا بالغة». أما بن حورين، مدير عام وزارة الخارجية، فأصدر تقريرا عن ردود الفعل الواسعة في العالم على الكتاب. وتسلم شابيرا رسالة عاطفية من أبراهام هولتس في الولايات المتحدة، روى فيها كيف أنه في اجتماع حاشد، قام رابين (وكان ما زال سفيرا في الولايات المتحدة) بقراءة مقاطع من الكتاب هو وإيلي ويزيل، من أجل التعريف بالجندي الإسرائيلي»[١١١].

جاء كتاب «كلام جنود» ملائما على نحو تام لعاموس عوز، وكأنهما قد صنعا لبعضهما البعض. فبصمة عوز واضحة في الكتاب وفي السياق الذي تمت فيه عملية إنجاز الكتاب، وتوجهه، كما إن الكثير منه يستبق أدب عوز ونشاطاته الاجتماعية. فهناك فيه وجهات نظر تم التعبير عنها من قبل عوز نفسه، وأخرى ضد مزاج الاحتفالية، بل وأهم من ذلك، ضد الانبثاقات الميسيانية، والطمع في الأرض، والتقديس الأعمى لأرض إسرائيل. كان مثل هذا الحذر مع ذلك غير سياسي، عقيم وتعبير عن الانغمار في الذات. ففي وقت كان فيه التطهير العرقي الخاص بتلك الحرب- في اللطرون والبلدة القديمة في القدس- ما زال طازجا ومعالم براعم الاحتلال ظاهرة، فضل عوز أن يلعب دورا مركزيا في حديث معقد وذاتي الانغمار حول حديث «نا» وكيف نشعر «نحن» بذلك، والآخر، ومصداقية «قيمنا» وما حجم المعضلة التي «نحن» فيها. . . وهكذا. ليس من الصعب التعرف في عمل عوز في «جنود يتحدثون» على نواة تدخل عوز اللاحق في الجدل حول يزهار وعرض «خربة خزعة».

يمكن العثور على نموذج تام لعمل عوز في التعميم التحضيري الذي وزعه المحررون على المحاورين في الكيبوتسات، والذي اكتشف منه غان أن عوز هو الذي وضعه. يشكل التعميم حلما تحقق للأنثروبولوجي، لأنه ينقل على نحو جيد جدا مزاج وانطباعات ذلك الاستغراق الذاتي الذي جعل «جنود يتحدثون» على هذه الدرجة من الجاذبية لغولدا مائير وويزل ورابين:

> ليس ألبوم نصر، ولا مجموعة من القصص البطولية، وإنما مقطوعات من الإصغاء والحديث والملاحظة: لو كان بإمكاننا أن نعبر بالكلمات عن ذلك الصمت الذي بين الكلمات، لكان ذلك كتيبا من حالات الصمت. . . أن تكون صائبا وقويا- لم يتم تدريبنا على ذلك. . . . نسعى لأن نجعل بعض أعضاء الجيل الأخرس الذي صمد في نيران هذه الحرب، أن يتكلم. ليس عن المقاتلين، ليس باسمهم، وإنما من فمهم. . . لا نريد تقارير عن «ماذا فعلت»، وإنما عن «ما الذي مررت به». . . سوف نحاول أن نمنح كلمات لأفكارنا الداخلية. سوف نستمع لأنفسنا ولرفاقنا[١١٢].

وهذا صحيح أيضا بالنسبة لعنوان الشهادات. كان عوز اقترح تسمية المجموعة «حتى حدود الصمت» كان هذا هو عنوان الإعلان الداخلي الأول لها. بعد ذلك أخذت مجموعة التحرير باقتراح أبا كوفنر (شاعر وزعيم للأنصار في منطقة فيلنا، وعضو في كيبوتس هاشوريش) بتسمية الكتاب «جنود يتحدثون»، ووافقت كذلك على إخفاء العنوان الفرعي «مقطوعات من الإصغاء والملاحظة» عن عوز. كان الإعلان شبيها بالتعميم الذي كان عوز قد كتبه سابقا، وتضمن كلمات مثل «خلاصة المجموعة- مقطوعات من الملاحظة والإصغاء لأنفسنا»[١١٣].

أخيرا، كان لنا ما تم الإفصاح عنه في بحث غان الدقيق. فبين تحليلات أخرى، يقارن غان ما بين المسودات الأولى التي أعدت من الكاسيتات والنص المنشور، معيدا تركيب العملية التحريرية. ولأغراض الجدل الدائر، أترك جانبا بعض المداخلات الخارجية من قبل رقيب الدولة ونظيره العسكري. إن ما فعله محررا النص، عوز وشابيرا، شمل تدخلين: الأول هو حذف محادثات كاملة كما لو أنها لم تحدث أبدا، والثاني هو التحوير والتلاعب بالتصريحات والمحادثات التي تم تضمينها، على نحو أدى إلى تغيير معانيها وسياقاتها.

النوع الأول من هذه التدخلات، وهو الحذف، مدهش حقا، وذلك لأن المادة المحذوفة تتضمن أوجه شبه بين بعض الكيبوتسيين والمستوطنين القوميين الدينيين بعد العام ١٩٦٧ في التعلق بفكرة أرض إسرائيل الكبرى. ويوضح ذلك نقطة كنت قد أشرت إليها سابقا حول مدلول قرار عوز في روايته «الصندوق الأسود» أن يجعل يهوديا متدينا من شمال إفريقيا هو مايكل-هنري سومو، المستوطن النموذجي، وهو أن ذلك فعل ماكر ومخادع. فالمرء لا بد وأن يتساءل لماذا لم يأخذ نموذجه من المستوطنين الأشكنازيين الذين كان على علاقة حميمة معهم ضمن سياق إعداد «جنود يتحدثون».

يشكل أحد النصوص التي حذفت تقريرا عن محادثة ملفتة بين المحررين وعائلة ساريغ، من كيبوتس بيت هاشيتا، وهو نفس الكيبوتس الذي أخذ منه يزهار أدبيات إحياء الذكرى حين كان يكتب روايته «أيام زيكلاغ». غير أن هاشيتا كان ينتمي إلى حركة كيبوتسات حاميشاد القومية المتطرفة، التي ظلت تعارض كل خطط التقسيم منذ لجنة بيل في العام ١٩٣٧ فصاعدا، والتزمت بشدة برؤيا أرض إسرائيل الكبرى. وكانت تشكل مصدر دعم مهم لحركة أرض إسرائيل الكبرى «العلمانية» التي تأسست العام ١٩٦٩. كان ناحوم ساريغ هو القائد الأسطوري لفرقة النقب في ١٩٤٨. وحارب ابنه ران العام ١٩٦٧. حذف المحررون المحادثة بناء على طلب من العائلة[١١٤].

لخص ران ساريغ مشاعره الجياشة إزاء الحرب بما يلي:

> كان أعظم شيء بالنسبة لي بأية حال هو أننا كنا ذاهبين إلى جعل البلاد كاملة. . . . كان شعوري . . . كما لو أن ذلك هو إكمال عمل أبي قبل عشرين عاما (ناحوم ساريغ في ١٩٤٨). في ذلك الحين، كان هناك كلام دائم حول الظلم (كذا)- ما سماه بن غوريون «الندم المقيم» (التوقف عند ما أصبح يعرف بخط هدنة ١٩٤٩ بدلا من احتلال كل فلسطين الغربية). شعرت إزاء ذلك أننا الآن نكمل المهمة التي كان يجب أن نحققها في ذلك الحين (١٩٤٨). حين كانت الصحف تتحدث عن «الندم المقيم»، أدركت ماذا كانوا يعنون [١١٥].

أما المحادثة الثانية التي قرر شابيرا حذفها، فهي محضر الاجتماع بين بعض الأعضاء المؤسسين لـ «جنود يتحدثون» وطلبة مركاز هراب يشيفا في القدس، الذي كان الحاخام كوك الابن يرأسه، والذي سوف يتحول إلى أحد أهم مراكز حركة المستوطنين بعد العام١٩٦٧ . عقد الاجتماع في المدرسة ذاتها، وقد أصبح بعض الطلبة الذين جرت المحادثة معهم شخصيات قيادية في غوش أيمونيم. بعد ثلاثين عاما على ذلك، كشف شابيرا أنه كان قد قرر حذف تلك المحادثة من «جنود يتحدثون»، بسبب صدمته الرهيبة من تعبيرات «الميسيانية» القائلة إنه «ليس هناك عقبة بشرية. . . . وبالتأكيد ليست عقبة إنسانية، يمكنها أن توقف ذلك». وبما أن شابيرا نشر جزءا كبيرا من تلك المحادثة في مجلته «شديموت»، يبدو أن السبب الأوفر كان الحفاظ على صورة الجندي الإسرائيلي الذي يطلق الرصاص ويبكي، وبالتالي على القيمة الدعائية للمجموعة. وبالمقارنة، لم يكن محظورا على جنود مركاز هراب أن يعبروا عن تجلياتهم الميسيانية، وكراهيتهم الصريحة للعرب، وسعادة القنص[١١٦] .

اشترك الكيبوتسيون من أمثال ران ساريغ والمستوطنون المستقبليون في الأراضي المحتلة، بهوس الاستيلاء على الأرض. وكان بينهم مفاهيم وبلاغيات مشتركة واحدة. فكما يقول ران، «بالنسبة للقضايا التي تتعلق بالحرب، مثل الموقف من النهب، والإحساس بخوف الجندي في الحرب، والحيرة الأخلاقية خلال المعركة وبعدها، يمكن العثور على تشابهات كثيرة بين تلاميذ الحاخام كوك الابن وما يقوله الكيبوتسيون[١١٧]. بعد ثلاثين عاما، اجتمع الذين اشتركوا

في المحادثة الأصلية الأولى مرة ثانية للتباحث والبحث الحميم في أعماق ذواتهم. إن ما يثير الدهشة في ذلك هو اعتبار حركة الاستيطان القومي الدينى نفسها بمثابة استمرار للنهج الذي شقته حركة الاستيطان العمالية. وقد عبر يوئيل بن نون، من مستوطنة عوفرا، وهو أحد الذين يحب عوز التحدث معهم، عن حزنه معلقا على مشهد الوحدة الوطنية:

> لدي شعور عميق أن فرصة كبيرة قد ضاعت منذ اجتماعنا أول مرة في مركاز هراب، لأنني حقا أعتقد أن مجموعة «الشديموت» ومجموعة مركاز هراب، لديهم، إذ أتحدث روحيا، طاقات كبيرة للتواصل. . . . فتجربة حرب الأيام الستة الهائلة، «هزة الضوء» كما وصفها حنان بورات (مستوطن وسياسي كبير، وضابط حاصل على عدة أنواط عسكرية) قد قذفت بهاتين المجموعتين في اتجاهات متعاكسة. . . . والنضال. . . . أصبح: الرجل مقابل الأرض بدلا من الرجل والأرض متحدان. . . . .[١١٨].

درس دوف بيغون في مشمار هشارون (كيبوتس إيهود باراك)، قبل أن يصبح مستوطنا ويتعلم المضي قدما بطريقة صدامية: «إن ما حدث هنا هو سباق تاريخي: لقد تسلمت جماهيرنا الراية، وجمهور الكيبوتس الذي أمسك براية الريادة. . . لم يكن مستعدا أن يتخلى عنها أو يعترف بأن السباق قد انتهى»[١١٩]. أما الرقابة الداخلية، فكان غان متعاطفا مع المحررين العاملين على الصيغة النهائية، ولكنه مع ذلك ظل يراجع بدقة كل تغييراتهم التحريرية. لقد توجهت كل الجهود التحريرية لكتاب «جنود يتحدثون» نحو هدف واحد: تضخيم صورة الجندي النقي أخلاقيا، وتقديم أسباب مشاكله وتأنيب ضميره على أنها أقل أهمية، بل وتغييمها على نحو يقلص أية حدّية فيها إلى أقصى حدّ ممكن. كان أحد الأساليب التحريرية هو حذف الوصف المباشر للأحداث والاستعاضة عن المحذوف بالإيحاء. يصف ضابط كبير في النص المحرر مشاعر جنوده بعد قتلهم فلاحا فلسطينيا في كمين، وذلك على النحو التالي: «ربما كان ما فاقم ذلك الشعور الرهيب هو تفكيري بالجنود المختبئين في كمين والذين كما حدث، قتلوا ذلك الفلاح». أما التسجيل الأصلي قبل تحريره، فكان: «ربما كان ما فاقم ذلك الشعور الرهيب هو تفكيري بالمرح الهائل للجنود الذين كما حدث قتلوا هذا الفلاح»[١٢٠]. كان هناك تكنيك آخر خاص بالحذف هو أسلوب التنقيط. يروي جندي لقاءاته

لأول مرة بسكان مدنيين إذ يقول: «كان هناك نوع من الانهيار (لأخلاقيات السلوك). . . . . . انهيار غير طبيعي. . . . حقا. . . ». يقول الجندي في التسجيل غير المحرر «إنهيار بلغ حدّ القسوة الحقيقية. . . أعرف أن عريفا . . . رجل عمره نحو أربعين عاما رفع يديه، ثم افرغ مشط الرصاص كله، في بطنه. . . القنابل في كل بيت. . . . البيوت تحترق هكذا. . . نوع من الإنهيار»[١٢١].

كذلك كان أحد الأساليب المتبعة، هو تنظيف التقارير الحربية. ففي العام ١٩٤٨، كانت الوسيلة الرئيسة للمستوطنين من أجل تنفيذ التطهير العرقي هو الحيلولة دون عودة أولئك الذين طردوا أو هربوا لفترة قصيرة، وذلك بأي ثمن كان. وقد تكرر ذلك العام ١٩٦٧، وبخاصة على امتداد نهر الأردن. المثال هنا عبارة عن أمر قيل بأنهم ليسوا بحاجة له، غير أنه كان واضحا أن غرض المحررين كان إخفاء الأمر ذاته. فهناك جندي يقول في الكتاب أنه «كان هناك أمر بمنع عبور نهر الأردن (باتجاه فلسطين) بأية وسيلة باستثناء الجسور. أعرف أننا كنا ننفذ الأمر بروحيته ودون إيذاء الناس». أما التسجيل الأصلي فيقول: « كان هناك أمر صريح، ومكتوب كتابة: بدءا من اليوم، أي أحد يعبر الأردن- أطلقوا النارعليه. غير مهم من هو، ما هو، كيف هو، ولماذا هو. أعرف أن كتيبتي لم تنفذ الأمر. لم يتم إطلاق أية رصاصة، رغم عبور نحو ٤٠٠-٥٠٠ لاجئ». ولعل أكثر الأمثلة مدعاة للدهشة في هذا الأسلوب هو الحالة التي حدثت في هضبة الجولان، حيث قام المحررون بتغيير تقرير الجندي على نحو صار فيه النص يقول بأن رغبة بعض الجنود في القضاء على جندي جريح من «فتح» (كان مقاتلو «فتح» مكروهين بحقد كبير) كان يقاتل على الجبهة السورية، قد أحبطت من قبل آخرين بفعل صرامتهم الأخلاقية. أما في التسجيل الأصلي، فإن ذلك الجندي يصف الوضع، ولكنه ينتهي إلى القول: «فجأة، هب ذلك الرجل الذي كان بريئا وهادئا جدا. . . . حمل بندقيته وصوبها إلى رأس العربي وقتله»[١٢٢].

يمكن ذكر الكثير من تلك الأمثلة على تدخل المحررين. ففي هذا المجال، تتضح بعض الأنماط المعينة، أحدها حذف شهادات الجنود التي يؤدي فيها سلوك الجنود الإجرامي الوحشي إلى استدعاء مقارنات مع النازية. الثاني هو التلاعب مع شهادات التنظيف، التي تم الزج فيها بأكاذيب مباشرة لدى التحرير، منها وضع كلمة «إخلاء» بدلا من «طرد». كما يتضح بأن عاموس عوز كان على علم بعمليات التطهير الكامل في قرى منطقة اللطرون.

فبالإضافة إلى مهامه الأدبية والدعائية، كان عوز يخبر المستوطنين القوميين الدينيين أنهم قد آذوا مشاعر «نا» وكيف أن «نا» كنا نعاني. وفي تجمع آخر، وهو مستوطنة عوفرا، أخذ يستعيد ذكرى الاجتماع التشكيلي في مركاز هراب. كان الكيبوتسيون قد عادوا من ذلك التبادل، وقال عوز لمستوطني عوفرا وهو مطأطئ الرأس وحزين: «ما يؤلم حقا هو اللامبالاة إزاء أزمتنا الأخلاقية. كان هناك شكّ كبير بعد النصر، في قيمنا، في مثلنا، في ضميرنا، ورؤيتنا للعالم». وإذ تم الكشف عن كلّ ذلك في سياق الحرب، حيث شارك «نا» على أساس أن ذلك كان للدفاع عن أساس وجودها (إسرائيل)، يختم عوز قائلا: «كان صدمة لنا، مصدرا لعذابنا ولحيرتنا الأخلاقية»[١٢٣].

استيلاء

> تشكل محادثة تهنئة الذات نوعا من اللياقة الإسرائيلية، والتأكيد على أن «جمالنا يكمن في إشكاليتنا» شائع على موائد العشاء. «ما أجمل لغتنا»، قال لغوي لرفيقه في مطعم عربي. «كم هي منفتحة ولطيفة» (إقرأ: نحن منفتحون ولطفاء). «نقول هذه القهوة «يعني على كيفك». على كيفك، عظيمة، يعني، يعني. كلمات عربية، تم تبنيها من قبل لغتنا التي تمتص أبدا». . . . .
> طبعا، تبقى كلمات كثيرة، غير متبناة، لدى شعب هذه البلاد، يعني فلسطين. حول قولها.
>
> (عوز شيلاح، مناطق للتنزه)

الفصل السابع

توراة المستوطن الأصلي:
بن- غوريون يقرأ كتاب يهوشواع

على أبراج جفعون، قفي بلا حراك أيتها الشمس!

وأنت، أيها القمر ألا انظر إلى الأسفل، إلى عجلون المقفرة!
الروائع المهيبة المثبتة في السماء العالية ها هي واقفة، وعلى حقول
الدم صبت نيرانها الهائلة، النهيرات المدماة تتصاعد رعبا إلى المدار
والسماوات المغشاة تلوُح بعنف بالنار ذاهلة، أقاليم كنعان تلمح
الحشود، العالم يشحب وتموت حماوة الأمم وفجأة يلتمع لهيب
في خضم الظلام المغبرّ قاذفا بعشرة آلاف محارب إلى القبر.
والآن إذ انتهى القتال وانهزم الكفار وسيطرت إسرائيل على أرجاء
الساحة الرهيبة ركب يهوشواع العظيم عربته العالية، طار طيرانه
المخيف وفجر طوفان الدم وعلى امتداد ذلك اليوم الطويل وقفت
أرامل كنعان تنظر راعبة إلى سهل الدم.

(من: تيموثي دوايت، «الاستيلاء على كنعان»: قصيدة في أحد عشر كتاباً، ١٨٧٥، مهداة إلى جورج واشنطن، القائد العام للجيوش الأميركية، منقذ بلده، نصير الحياة، ومنقذ البشرية) [1].

كان حظا جيدا بالنسبة لمستقبل الديانة التوحيدية أن الإسرائيليين المحتلين في ذلك الحين كانوا جماعة وحشية يتمتعون بطاقة بدائية وإرادة لا ترحم من أجل البقاء، حيث حال القضاء على معظم الكنعانيين دون انصهار الجماعتين اللتين تربطهما صلة القرابة، والذي كان من شأنه أن يقمع المعايير اليهودية إلى حدّ لا يمكن استرجاعها. فالكنعانيون بما كانوا يتمتعون به من عبادة شهوانية للطبيعة، وما لديهم من طقس خاص بالخصوبة على شكل رموز أفعوانية وعري جنسي، إضافة إلى ميثولوجيتهم الفاضحة، قد حلت محلهم إسرائيل ببساطتها الرعوية ونقاوة حياتها وديانتها التوحيدية السامية وقواعدها الأخلاقية القاسية. لم يكن ما حدث لا مثيل له. فالكنعانيون الأفارقة، الذين ما زالوا يسمون أنفسهم هكذا أو قرطاجنيين كما ندعوهم نحن، بميثولوجيتهم الفاضحة. . وتقديمهم الأضاحي البشرية وطقوسهم الجنسية، قد تم القضاء عليهم من قبل الرومان الأقوى منهم بكثير، والذين كان قانونهم الأخلاقي الصارم ووثنيتهم التوحيدية الراقية، إنما يذكراننا من عدة وجوه بإسرائيل البدائية. . . الأولى!!!

(و. ف. أولبرايت، من العصر الحجري إلى المسيحية: التوحيد والعملية التاريخية، ١٩٥٧)[٢].

بأي صوت، نحن كنعانيي العالم، سنقول، «إرفعوا إيديكم عن شعبي واتركوا شعبي وشأنه؟ . . . لقد عانى السكان الأصليون في هذا النصف من العالم استعبادا أطول الآن بمئة عام من إقامة إسرائيل في مصر. هل هناك رب، روح؟ من هذا الذي سيسمعنا، ويقف إلى جانبنا في «الأمازون»، في «أوساج كاونتي» وفي «الووند يد ني»؟ هل هناك رب، روح، تقدر أن تتنقل بين الألم والغضب في نابلس وغزة وسويتو العام ١٩٨٩.

> ربما، ولكننا نحن، تعساء هذه الأرض، قد يتم نصحنا هذه المرة بأن لا نستمع إلى الغرباء بوعودهم بالتحرير والخلاص. قد يكون من الأفضل أن نبحث في أمكنة أخرى من أجل حلمنا الخاص بالعدالة والسلام والسياسة النظيفة. - رؤيا يمكن لنا من خلالها الهروب ليس فقط بعيدا عن الذين يضطهدوننا، وإنما أيضا عن الاضطهاد ذاته. ربما ولو لمرة واحدة يجب علينا أن نستمع إلى أنفسنا، أن نترك هؤلاء الغرباء الحقيقيين أرباب هذه القارة لكي يحتربوا مع بعضهم البعض.

(روبرت ألين وريير، «رؤية أميركية محلية: كنعانيون، رعاة بقر وهنود»)[٣]

موضوع ذو صلة: التاريخ الحديث لمفاهيم العودة للماضي

سوف يتضح سبب اختياري للبدء بنظرة متجددة إلى «العودة إلى التاريخ» في سياق هذه المناقشة. وما يجب أن أفترضه مسبقا هو أن ما أقصده بتاريخ العودة إلى الماضي هو المضمون المنطقي والتاريخي- السياسي الذي تعنيه الكلمات التي في سياقه، مثل كلمات العودة (للكتاب ولأرض إسرائيل) واستعادة وإعادة إقامة، إلى وضوح الاستعمار الصهيوني لفلسطين وإقامة الدولة- الأمة اليهودية. فالأسطورة الصهيونية التأسيسية، كما رأينا، قد طرحت نفسها من خلال ثلاثة توجهات: نفي المنفى، العودة إلى أرض إسرائيل، والعودة إلى التاريخ. تقوم الأسطورة في مظهرها الخاص بالعودة إلى التاريخ، على الفرضية الرومانتيكية القائلة إن الشكل الطبيعي وغير القابل للتراجع في مجال الاجتماع البشري هو الأمة. ووفقا لهذه النظرة، فإنه منذ فجر التاريخ، تجمع الناس في مثل هذه الوحدات، ورغم احتمال أن تتعرض هذه الوحدات في وقت أو آخر إلى الانهيار بفعل انقسامات داخلية أو قوى خارجية، فهي تعود وتجد التعبير السياسي عن ذاتها في شكل الدولة – الأمة ذات السيادة. فالأمة هي الموضوع التاريخي المستقل ذاتيا الذي لا يتفوق عليه أي تشكيل. والدولة هي الهدف من مسيرتها نحو تحقيق الذات. ووفقا لهذا المنطق، فطالما أنهم في المنفى، ظل اليهود جماعة خارج التاريخ، وهو التاريخ الذي عاشت فيه كل الأمم الأوروبية بفعل تمتعها بالسيادة على أرض آبائها. فقط الأمم التي تقيم في أرض آبائها وتؤسس سيادتها

السياسية فوق هذه الأرض، هي القادرة على التحكم بمصيرها والدخول إلى التاريخ بموجب هذا المنطق. فعودة الأمة اليهودية إلى أرض إسرائيل، بعد تغلبها على السلبية التي حكمتها في المنفى، هي فقط التي تمكنها من الالتحاق بتاريخ الأمم المتحضرة.

لقد تم التأكيد مؤخرا على أهمية مفهوم العودة إلى التاريخ بالنسبة للمفكرين الصهيونيين السابقين والحاضرين، بصدور مجلد جديد يضم مجموعة من المقالات المكرسة بشكل تام لتقييم الصهيونية باعتبارها عودة إلى التاريخ. يدفع راز- كراكوتسكين الذي تطرقت سابقا إلى مقالته الراديكالية الخاصة بنفي المنفى، بالمجادلة قدما إلى خارج الحدود الصهيونية، وذلك بطرح السؤال الذي طالما كانت الأسطورة بحاجة إليه، ولكنه لم يطرح من قبل، وهو: «إلى أي تاريخ بالضبط تعود الأمة؟»[٤]. فالرغبة الصهيونية المعلنة بالسيادة والمسؤولية يجب أن تحترم، وفقا لرأي راز- كراكوتسكين، غير أن ذلك يترك كل ملابسات الأسطورة في عودتها للتاريخ غير مكتشفة، وذلك بسبب أن طبيعة ذلك «التاريخ» الذي تعود إليه الأمة يظل غير مكتشف. فحين يتم تعريف التاريخ المعين الذي يتم توجيه العودة إليه، فهو لا يدلي فقط بجوهر مجادلته، ولكنه يغير المحاورة أيضا:

> إن التاريخ الذي ترتبط به «العودة» هو الغرب المسيحي، وهو مؤسس على التبني الشامل للمفهوم الغربي للتاريخ، وكذلك القبول من حيث المبدأ بالفهم المسيحي للتاريخ اليهودي، وبخاصة على النحو الذي تم توصيفه ضمن المضمون البروتستنتي. لذلك، وللمفارقة، فإن الخروج من أوروبا والرغبة في إقامة كيان خاص في الشرق، كان بمثابة وسيلة للاندماج في الغرب المسيحي على أساس التماثل التام مع الصورة الأوروبية للذات. في الآن ذاته، عنت العودة للتاريخ أيضا اقتلاع اليهود من «التواريخ» المتعددة التي كانوا يتواجدون فيها، والانتقال إلى حكاية منفصلة[٥].

فبالعودة إلى اللاهوت الجدلي المسيحي- اليهودي الوسيطي، يقول راز-كراكوتسكين بأنه من خلال هذا اللاهوت، يجب أن يبدأ التعامل مع إعادة تركيب الفكرة الحديثة للعودة، باعتبارها تطويرا للمعتقد المسيحي الأساسي. كانت وجهة النظر المسيحية أن نفي اليهود كان حقا دليل نفيهم من التاريخ، الذي كان يعني لدى المسيحيين تاريخ الخلاص، وذلك

بفعل إصرارهم على رفض عهد النعمة الإلهية. سوف يدور التاريخ دائرة كاملة مع عودة اليهود إلى الحضن- أي قبولهم بالمسيحية. فالعودة الصهيونية للمسيحية، كما يقول راز-كراكوتسكين:

> تعني أن يتم تبني المفهوم المسيحي لتاريخ اليهود: وهو المفهوم القائم على فرضية أن هناك تاريخا هادفا، لا يكون اليهود خارجه إلا مجرد موجودين..... وهي (عودة الصهيونية للتاريخ) التي تقوم أيضا على فرضية إمكانية الخلاص، الذي ينضم اليهود إليه في إطار مشترك مع الغرب المسيحي. فوفقا للجدل الديني- يشكل هذا على نحو واضح عودة إلى تاريخ الخلاص، الذي يقوم على تقبل الموقف المسيحي المتناقض مع اليهودية[٦] .

على الرغم من عدم حكمة التحدث عن مقاربة يهودية واحدة لتاريخ العالم والمنفى الذي يمكن مقارنته بالموقف المسيحي الرئيسي، وذلك لعدم وجود «كنيسة» ذات سلطة مركزية، فمن الممكن العثور على موقف عام بشكل أو آخر بين اليهود. لم يعترف هذا الموقف العام بتاريخ (على النحو الذي يتم فيه توجيه عودة الصهيونية) للعالم، يكون اليهود هم المستبعدون وحدهم منه لأنهم في المنفى ولا يتمتعون بسيادة سياسية. كذلك، وعلى العكس من الموقف الذي اعتبر فيه العالم بأنه في عهد النعمة الإلهية تم استبعاد اليهود منها بسبب عنادهم، فإن الموقف اليهودي العام قد اعتبر العالم كله في المنفى منذ خراب الهيكل، ووفقا لبعض الآراء، فإن الرب نفسه هو أيضا في المنفى.

يدرك راز-كراكوتسكين بالطبع أن الحداثة أوجدت معاني لمفاهيم مثل التاريخ والخلاص مختلفة عن المعاني المسيحية المتعددة. يمكن للخلاص الآن أن يتحقق من خلال التقدم الإنساني، كما حل العقل محل النعمة الإلهية. وقد يكون الأهم بالنسبة لهذه المناقشة هو ملاحظة راز-كراكوتسكين بأن «التعريف المنقح (الصهيوني) للهوية اليهودية لم يقم على علمنة اليهودية وإنما على علمنة المسيحية»[٧] . ففصل الهوية اليهودية الجماعية عن الجدل اللاهوتي الوسيطي المسيحي الخاص بالمنفى مقابل نعمة المسيحية، ومحاولة تركيب اليهودية كمفهوم قومي عضوي ومستقل، أدى حتما إلى دمج الوعي التاريخي، الذي شكل مشاعر التأرجح نحو اليهود الذين شهدوا ورفضوا الرسالة الحقيقية، في تلك الفكرة. ففي داخل الصهيونية

بشكل خاص، تم التعبير عن ذلك الرفض بقدر علاقته بحالة النفي الماضية: فمن جهة، يلبي الحاضر ما كان متأصلا في التاريخ اليهودي ولكنه لم يكن ممكن التحقق بفعل ظروف المنفى. ومن جهة ثانية، فإن ذلك الماضي مجرد من أية أهمية جوهرية، وإنما يعبر عن وجود جزئي يتأكد الحاضر بناء على نفيه.

هناك منطق أولي وإن يكن محدودا، في أن «تأميم» التاريخ اليهودي يشبه العالم الخاضع للاستعمار أو العالم الثالث. فاعتناق القومية بالنسبة لكل هذه المجموعات كان بمثابة وسيلة للالتحاق «بالتاريخ»، غير أنه ومن أجل تحقيق ذلك، كان لا بد لهم من الانصياع للنموذج الخاص بالوعي التاريخي الذي كان أقصاهم عن ذلك «التاريخ»، وذلك على الرغم من أن اليهود كانوا في أوروبا بينما كانت الأمم الخاضعة للاستعمار خارجها. هذه هي، مع ذلك، النقطة التي ينتهي عندها أي شبه بالأمم الخاضعة للاستعمار. فبينما كان تبني «التاريخ» بالنسبة للعالم الخاضع للاستعمار تحركا دياليكتيكيا أدى من خلال مناهضة الاستعمار إلى إزاحة أوروبا من مستعمراتها، فقد كانت العودة للتاريخ بالنسبة إلى الصهيونية حافزا قوميا -استيطانيا الهدف منه هو تحقيق الاندماج الكلي بالقصة الأوروبية من خلال اقتطاع وطن قومي في الشرق. وكما بينت في الفصل الأول، هذا ما كان هرتسل يحاول أن يفعله، من خلال عمله الأدبي «الأرض القديمة الجديدة». فمع الصهيونية، لدينا الآن ما هو نقيض البيت الشعري الشهير للشاعر اليهودي الإسباني الوسيطي، يهودا هاليفي، الذي قال: « قلبي في الشرق بينما أنا في الطرف الأقصى من الغرب».

يلقي راز-كراكوتسكين الضوء على الشبه بين الصهيونية والبروتستنتية بالنسبة لمفاهيم العودة. فبالنسبة للبروتستنتيين، تشكل العودة إلى المجتمع المثالي والنقي للكنيسة القديمة التي تم إفساد قيمها من جانب الكنيسة الكاثوليكية، شرطا أساسيا للإصلاح الديني. وفي الأدبيات الصهيونية، كما يبين راز-كراكوتسكين:

> فإن صورة الكنيسة القديمة قد حل محلها مجتمع يهودي ذو سيادة هو مجتمع عصر الكتاب المقدس والهيكل الثاني، السابقين لظهور المسيحية. وأن هذا المجتمع جسد ذات القيم التي كانت تعزى إلى كنيسة ما قبل القرن الرابع في الأدبيات البروتستنتية، والتي وصفت بمصطلحات مرادفة. . . . . حيث تمت «العودة»

إلى قيم مشابهة، إلى مثل خاصة بالنقاء الذي كان قد تم فقدانه،
إلى المجتمع العضوي للمزارعين الأتقياء[٨].

يشير كراكوتسكين إلى ما يلفت الانتباه، وهو أن اسحق-فريتز باير (أحد أعمدة مجموعة الدراسات اليهودية في القدس خلال الثلاثينيات وبعدها) والذي تحدثت عنه في الفصل الرابع، جادل في أن المفاهيم التي قامت عليها الكنيسة المسيحية القديمة أخذت من اليهودية التي نبعت منها تلك المفاهيم. إن مجادلة باير ليست غير معقولة، غير أن ما يهم أكثر هنا هو أنها جعلت من الممكن له أن يستعير لغة مسيحية ثيولوجية وأن يعرف الكيان اليهودي الأصلي بأنه «كنسي». والأهم من ذلك، فإن «العودة» قد ذكرت أيضا بأنها «عودة» إلى التناخ (الكتاب المقدس العبري)، وتقديمها على أنها تعبير عن الثقافة القومية، التي يتم فصلها في الآن ذاته عن ثقافة المنفى الحاخامية. ونظرا إلى أن التناخ هو المصدر الأساسي للسلطة، وهذا مبدأ بروتستنتي خالص، فذلك يجسد بطريقة أخرى حقيقة أن تعريف الهوية اليهودية كقومية، قد تأسس على كونها مندمجة في مضمون مشترك هو المضمون اليهودي-المسيحي[٩]. من الضروري إيضاح أن راز- كراكوتسكين ليس معنيا كثيرا بما إذا كانت الثقافة البروتستانتية أثرت مباشرة في الصهيونية- رغم أن هذا موجود دون شك- بقدر عنايته بالتأكيد على البعد اللاهوتي-الاستعماري للصهيونية، إلى جانب السياق الذي اكتسب فيه مفهوم التاريخ، بصيغته القومية - العلمانية افتراضا- معناه إن السياق البروتستنتي الخاص بمعنى العودة إلى التوراة وعودة اليهود إلى الأرض المقدسة- قد تم توسيعه إلى حدّ كبير في مقالة مائير فيريتيه الشاملة عن الاتجاهات ذات العلاقة في الفكر الإنجيلي الانكليزي «بالإعادة» خلال الفترة ١٧٩٠-١٨٤٠[١٠]. انطلقت دراسة فيريتيه من اهتمامه الطويل بالمواقف والسياسة البريطانية الخاصة بفلسطين، وصولا إلى إعلان بلفور ونتائجه. يلاحظ فيريتيه في تاريخ الافتتان البروتستنتي الانكليزي بفكرة «إعادة اليهود»، وجود مرحلتين مهمتين بشكل خاص: الأولى هي الممتدة من أواخر القرن السادس عشر (رغم أنه لا يعلق على مصادفة هذه المرحلة مع تصاعد العمليات الاستعمارية في إيرلندا) وإلى حين «الاختمار البيوريتاني الكبير»، الذي خمد مع عودة الملكية البريطانية. ثم الثانية التي أتت مع الإحياء الألفي الديني الذي حل بين تسعينيات القرن الثامن عشر وأربعينيات القرن التاسع عشر. يقر فيريتيه بوجود ما يربط هاتين الفترتين، غير أنه يصر في الآن ذاته على وجود عدة خصائص تميز الفترة الثانية عن الأولى،

وبخاصة الاستغراق في هذه الفترة بموضوع إعادة اليهود. فالمحوري منها هو «الموضوع اليهودي تحديدا» في ذلك الإحياء الألفي[11] .

من المعروف بالطبع أن مصير اليهود يشكل جزءا لا يتجزأ من نبوءات «الأيام الأخيرة»، غير أن تطور الفكر الألفي على النحو الذي خططه فيريتيه يحتل مكانة مميزة في مجال واقعيته السياسية، لأن هذا الاتجاه الألفي رأى في فرنسا الثورية بمثابة المخلص لليهود، وغزو بونابارت لمصر العام ١٧٨٩، وحملته في فلسطين بعد عام واحد، إشارة إلى احتمال إعادة اليهود إلى الأرض الموعودة. لا تشير الأدبيات الألفية في أوائل القرن التاسع عشر التي ذكرها فيريتيه إلى اقتران إعادة اليهود بشرط تحولهم (إلى المسيحية) على الرغم من أن هذه المسألة كانت ذات أهمية واسعة الانتشار. بل لم تكتف بعض هذه الأدبيات بعدم اعتبار التحول شرطا لبدء عملية الخلاص، بل حذفت الإشارة إلى ذلك. يقول :

«إن عودة اليهود كانت قد أخذت تصبح موضوعا بحدّ ذاته»[12] . ، ومثل راز-كراكوتسكين، يعتبر فيريتيه «فترة الإصلاح» نقطة التحول في ما يمكن وصفه بتاريخ العودة:

> منذ أكثر من ألف عام، فإن الفكر المسيحي لم يمنح إمكانية عودة اليهود أي اعتراف، وذلك لأن التفسير الحرفي للتوراة، كان في العصور الوسطى، مرفوضا بشكل عام، وذلك لصالح تفسيرات أخرى كان يتبناها الآباء، وبخاصة التأويل المجازي. . . . . .
> وكانت المقاطع في العهد القديم التي تشير إلى عودة اليهود إلى أرضهم . . . تعتبر بأنها لا تنطبق على اليهود، وإنما على الكنيسة المسيحية والمؤمنين بها .[13]

في عهد لوثر وميلانختون وكالفن وزوينجلي، انتهى التأويل البروتستانتي إلى الرفض الحاسم للنهج المجازي للتفسير التوراتي، وتم التمسك بالمنهج «القاعدي الحرفي» الساعي إلى الكشف عن المعنى الأصلي الفطري الواضح للنص. وتمت دعوة المؤمنين إلى «العودة إلى الكتاب المقدس ذاته كمصدر للمسيحية الحقيقية النقية. . . كذلك تأثرت بذلك «فكرة العودة إلى صهيون»[14] . في الإطار الانكليزي، يعزو فيريتيه «ذلك التوجه الجديد» إلى رسالة نشرت من قبل الخبير التوراتي أندرو ويلليت في العام ١٥٩٠ . فإذ رفض ويلليت التفسير الأوغستيني للقديس بول بأن «كل إسرائيل سوف تنقذ»(بمعنى إسرائيل الجديدة والحقيقية-

المجتمع المسيحي)، أصر ويلليت على أن الجملة لا بد وأنها عنت «كل أمة اليهود» وأن إسرائيل «يجب أن تفهم بالمعنى الحرفي، أي أمة وشعب اليهود»[١٥] .

في أوائل القرن السابع عشر، كان السير هنري فينش، الذي كان نائبا في البرلمان وضليعا باللغة العبرية، عظيم التأثير في وضع دليل تفسيري لنبوءات اليوم الآخر:

> حيث تتم تسمية إسرائيل ويهودا وصهيون والقدس (في التوراة) فإن الروح القدس لا يعني إسرائيل الروحية، أو كنيسة الرب التي تجمع المسيحيين أو اليهود والمسيحيين. . . . . . وإنما إسرائيل ذاتها النازلة من صلب يعقوب. . . . فهؤلاء وأمثالهم ليسوا مجازات، تقيم في الدنيوي أشباها أو خلاصا عبر المسيح (حيث يكون هؤلاء أنماطا أو أشكالا)، وإنما تعني حقا وحرفيا اليهود[١٦]

بعد خمسين عاما، قام المستشرق الانكليزي صموئيل ليي، متأثرا بفينش، بتطوير تأكيده على أن نبوءات «الإعادة» تعني «إسرائيل القومية» قطعا، «إعادة إسرائيل كقومية»، و «وإعادة إسرائيل إلى أرضهم». واختتم قائلا إن اليهود «سوف. . . يعودون إلى أرضهم القديمة ويرثونها إلى الأبد»[١٧] .

خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، اتخذ الحديث الحرفي المناهض للمجاز حول إعادة اليهود اتجاها بحثيا على يد كتاب مثل جوزيف أيير وتوماس بيرنيت. ففي حديث حماسي مع المجازيين، جعلهم بيرنيت يدركون أن إنكارهم للمكانة الرفيعة لليهود في النبوءات الرؤيوية إنما يرقى إلى حدّ نسف كل أسسهم لأنه «لا يوجد أي وعد في العهد القديم. . . . . مكرر أكثر من ذلك الذي يتعلق بالحفاظ على اليهود وإعادتهم»[١٨] . وفي العام ١٧٨٤، كتب إدوارد ويتيكر، الذي يعرفه فيريتيه بأنه« إنجيلي ذو توجهات ألفية»، رسالة هاجم فيها موعظة مجازية أدلى بها رئيس أساقفة وورسيستر في أوكسفورد، وأكد فيها أن قول بول بأنه سيتم «إنقاذ كل إسرائيل» ينسجم مع الوعود الإلهية السابقة وتم الإعلان فورا أن الإعادة ستكون قومية. فالإعادة كانت حرفية، وهي ستتم على هذه الأرض. والوعد الذي أعطي لإبراهيم، أكد ويتيكير، هو وعد قاطع. . . وجزء من البلد ذاته الذي تنقل فيه الآباء أنفسهم[١٩] .

بلغت هذه الاتجاهات أوجها المنهجي في نص يعود إلى العام ١٧٩٦ وأطلق بشكل ما كلاما

ومزاجا متميزين خاصين بالقرن التاسع عشر، الذي كان قد أخذ يصبح قرنا سياسيا على نحو ملموس وإمبريالي التطلعات والإمكانيات.

ففي كل عام، وفي وقت معين، يعلن أستاذ اللاهوت في جامعة كيمبريدج عن مسابقة سنوية لكتابة مقالة حول موضوع ديني معين. وكما لاحظ فيريتيه، كان موضوع مسابقة العام ١٧٩٥ هو «الإثباتات الموجودة في الكتاب المقدس لتوقع إعادة مستقبلية لليهود» وتشكل «علامة الأيام». ما هو جدير بالذكر هو أنه لم تكن لدى أستاذ اللاهوت الحالي، الذي كان «عقلانيا وينتمي لتيار الشك»، أية مشاعر قوية إزاء هذا الموضوع. وكان اقتراحه لهذا العنوان يشكل «انعكاسا واضحا للجو السائد في تسعينيات القرن الثامن عشر... حين انتعشت الأفكار الخاصة بالألفية وبإعادة اليهود ونوقشت باستمرار». كان الفائز هو تشارلز جيرام، وهو طالب لاهوت وله علاقات وطيدة بالدوائر الإنجيلية في كيمبريدج وأماكن أخرى. وكان، كما يقول فيريتيه، «عقلانيا بالطبيعة.... ولكنه تم جرّه إلى الديانة الإنجيلية الأكثر دفئا، ونشرت مقالته في العام التالي[٢٠]».

جادل جيرام، مثل سابقيه، ضد المنهج المجازي، وقرر بأنه وفقا لوعد الرب، فإن «حق اليهود في أرض فلسطين غير قابل للتصرف»، و«أن مطالبة اليهود بأرض فلسطين ستظل دائما معقولة وعادلة». وبعد انكبابه على بعض النبوءات في هوسيا ويرمياهد وحزيقيال، أكد جيرام أن «إعادة حقيقية هي شيء مقرر»، وكان واثقا من «الإعادة المستقبلية.... التي سيتوحد من خلالها بيت إسرائيل مع يهودا في..... امتلاك أرضهم»[٢١]. يعطي فيريتيه أهمية كبيرة لجيرام باعتبار أنه لم يقم فقط بتقديم خلاصة عما كان سائدا من كلام في ذلك الحين، وإنما قدم موضوعه:

> ليس فقط كموضوع فرعي عرضي جدلي، وإنما في سياق نظام لاهوتي واسع. وبحكم طبيعته ذاتها، لم يكن ممكنا أن يصبح شعبيا، وإنما تنويريا لمجتمع ديني يمكن له أن يقرأه ويتعلم منه. وتكاد لا تكون قد جرت بعد ذلك أية إضافات على الموضوع، كما يبدو أن فكرة عودة اليهود إلى فلسطين، لم تتعرض لأية معارضة على مدة عدة عقود على الأقل[٢٢].

لأجل توضيح السبب الذي جعلني أتخذ من العودة إلى الماضي (المعبر عنها باللغة الانكليزية

بالأداة البادئة «ري») شعارا للمضمون الذي سوف أقوم لاحقا بوضع «العودة » للكتاب المقدس فيه، من المفيد هنا اقتباس قائمة فيريتيه للأفعال النمطية والأسماء الفعلية المستعملة في الكلام الانكليزي الألفي:

> إلا أن هناك مفهوما ضمنيا آخر (حقيقة أن ذلك الطرح يعني أن جميع الشعب اليهودي مقدر له أن تتم إعادته) هو أن الخلاص سيتحقق من خلال عودة اليهود لأرضهم القديمة. فالرب سوف يدعو، يعيد دعوة، يلغي، يخضعهم في أرضهم، والرب سوف يعيد تأسيس، يستعيد، يعيد إسكانهم كأمة مستقلة في دولتهم ويغدق عليهم كل النعم التي وعد الأنبياء بها[٢٣] .

إن فهم عملية الانتقال من هذا الكلام الألفي المتصاعد إلى ذلك الاشتهاء البريطاني الإمبريالي للأرض المقدسة ومكان اليهود والصهيونية فيه، يتطلب قدرا من الحكمة والدقة. يوضح فيريتيه كليهما من خلال تصحيح دقيق لما كان يعتبر تقليديا بأنه بداية الانخراط البريطاني الرسمي بفلسطين الحديثة، وبخاصة إقامة قنصلية بريطانية في القدس في أيلول ١٨٣٨ [٢٤] . لقد كان الافتقار إلى الحكمة والدقة هو الذي أدى بعدد من الباحثين للاستنتاج من ملاحظة واحدة وردت في مذكرات الإيرل شافتسبيري في التاسع والعشرين من أيلول ١٨٣٨ وجاء فيها أن الدوائر الألفية الانكليزية والمبشرين في فلسطين هم الذين دفعوا الحكومة البريطانية إلى إقامة القنصلية كخطوة أولى نحو تحقيق آمالهم. من المفهوم لماذا أدى سرور شافتسبيري بموضوع القنصلية باعتبارها مرحلة مهمة في إعادة اليهود إلى أرض إسرائيل، إلى تضليل المؤرخين الصهيونيين بشكل خاص. فربما كان هو أكثر الشخصيات الأصولية في زمانه انشغالا بإعادة اليهود إلى بلادهم القديمة، كما كانت له قرابة عبر الزواج باللورد بالمرستون، واضع السياسة الخارجية البريطانية الخاصة بشرق المتوسط والبلقان في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. يدحض فيريتيه تلك الحكاية، ويبين عبر طريقته الانهماكية أن القرار كان أولا وبالدرجة الأولى، تعبيرا عن السياسة البريطانية الخاصة بالمسألة الشرقية حول الجبهة العثمانية ومحاولتها لردع النفوذ الفرنسي والروسي في فلسطين. فنفوذ الألفيين والمبشرين لم يكن غير مهم، غير أنه من الخطأ الاستنتاج أن ضغوطهم هي التي أدت مباشرة إلى إقامة القنصلية.

وفي المجال ذاته، يرفض فيريتيه مقولة أن قرار بريطانيا بطرد فرنسا من فلسطين والاحتفاظ

بها لنفسها في سياق عملية تقسيم الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى، وأن السياسة البريطانية المؤيدة للصهيونية على النحو المتجسد في إعلان بلفور، كانا نتاج النشاط الدبلوماسي الصهيوني ومهارة حاييم وايزمان الخاصة ومكانته. فهو يصر على أن العوامل التي كانت حاسمة في هذا المجال هي حماية وتطوير المصالح البريطانية الإمبريالية في الشرق الأوسط بشكل عام وفلسطين تحديدا، وأن الهدف من الإشارات الصهيونية كان كسب تأييد اليهود الأميركيين ودفعهم إلى إقناع الإدارة الأميركية بالانضمام للمجهود الحربي، وكذلك إقناع فرنسا بأن تتخلى عن فلسطين لبريطانيا. كذلك يجادل فيريتيه أنه وبغض النظر عن اسم إعلان بلفور، فقد تم تضخيم دور بلفور فيه[٢٥]. وهو لا يترك مجالا للشك حول من هم اللاعبون الحقيقيون: «وجد المحافظ الكاثوليكي مارك سايكس مساندا متحمسا لسياساته الذكية في البروتستنتي الراديكالي لويد جورج. فقد كان الإثنان وطنيين بريطانيين كبيرين وإمبرياليين معترف بهما، ويمتلكان عقلين خصبين ومخادعين، وكانا بما يمتلكان من لسانين ذربين مفعمين بالقدرة البلاغية والخطابية، إضافة إلى الجاذبية الشخصية، قادرين على إخفاء نواياهما الحقيقية»[٢٦].

هناك، مع ذلك، وكما أعتقد، عملية محيرة كامنة في تصويره للقرن التاسع عشر والتي لم يلتقطها هو نفسه. فقد قام بذلك جزئيا لأن قراءته الدقيقة للوثائق الفردية قد حجبت عنه التركيز على الصورة الأشمل، ومن جهة ثانية، فإن بحوثه فرضت عليه الاهتمام الحصري بالنصف الأول من القرن التاسع عشر حيث الحديث الألفي، ثم النصف الثاني من القرن ذاته الذي يتسم بالأمور الدبلوماسية. فالعملية التي أشير إليها هي أشبه بعملية تناضح غير ملموس للأداة البادئة (ري) عن المجال الاستطرادي للكلام البروتستانتي الألفي، إلى ذلك المجال السياسي الأوسع. يتضح هذا التناضح بشكل أكبر في العرض الذي قدمه فيريتيه نفسه، والذي لم يكن مع ذلك مدركا أهميته تماما. فهو يقترح أن أحدى الفرضيات الرئيسة التي قادت سايكس وآخرين، كانت« فكرة اكتساب يهود العالم إلى جانب الحلفاء من خلال إعلان صهيوني كريم»[٢٧] « ولكنه لا ينتظر لكي يفكر لماذا يتم اتخاذ هذا الافتراض بمعناه الظاهري، سواء أكان خطأ أم صوابا، من قبل اللاعبين المعاصرين. لماذا، مثلا، لم يكن واضحا أن يكون الالتزام بتحسين أوضاع اليهود في أي مكان هم فيه في العالم، وسيلة أفضل لكسب اليهودية العالمية؟ إنه الوضوح الظاهر في أولوية الفرضية الأولى، حيث يمكن كسب ودّ أية جماعة من اليهود بالتلويح بفلسطين أمام عيونهم، وهذا ما أكد على أهمية التلويح بالماضي عبر الأداة البادئة «ري» بالنسبة للسياسات البريطانية.

كان أليكساندر شولش، الباحث في جامعة إرلانغين لدراسات الشرق الأوسط الحديثة هو الذي التقط ما فات على فيريتيه، وذلك بسبب أنه تفحص الكلام المرتبط بالأداة البادئة (ري) والتغلغل الاقتصادي والسياسي لبريطانيا في فلسطين خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر في الآن ذاته[٢٨] . يلاحظ شولش أنه من الطبيعي

> أن مبدأ «إعادة اليهود» لم يتحول إلى قناعة عامة بالنسبة لسكان بريطانيا العظمى. غير أن القناعة بموثوقية أن فلسطين هي البيت الذي أعطاه الرب لليهود، والذي سيعودون إليه عاجلا أم آجلا، لقيت قبولا عاما. ضمن هذا المعنى المحدود، أصبحت فكرة «الإعادة» معلومة شائعة. وكأية حقيقة تدل على ذاتها ويذكرها المرء لمجرد التأكيد عليها، فقد تغلغلت في الأدب الانكليزي حول فلسطين خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبالاشتراك مع «الصليبية المسالمة»(ظهرت بعد حرب القرم) التي أخذ الوعظ بها ينتشر في عموم القارة، ظهرت الكثير من الدعوات إلى صليبية تمهد الطريق لليهود[٢٩] .

وفي استعراضه لمختلف المشاريع الاستعمارية الخاصة بفلسطين منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، يمد شولش عملية التناضح إلى ما هو أبعد من ذلك، ويجعلها أكثر وضوحا:

«هكذا، كان هناك أهمية واسعة المدى للاستمرارية في التفكير، تمتد من تصورات الأفراد العاملين في مجال الدعاية الذين أخذوا ينشرون فكرة إعادة اليهود في أربعينيات القرن التاسع عشر، إلى دعاة الاستعمار بمختلف مشاربهم خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وصولا إلى المفاهيم الصهيونية في القرن العشرين[٣٠] . ولعل أهم مثال على هذا التواصل التناضحي هو خيال هرتسل السياسي والأدبي. ويتصدر هذا مجال المشاريع الاستعمارية المتعددة- على الرغم من عدم نجاح معظمها- التي انتشرت من سبعينيات القرن التاسع عشر فصاعدا، وذلك بدفع من إفلاس العثمانيين في ذلك العقد. اقترح تشارلز وارين، وهو شخصية مهمة في صندوق استكشاف فلسطين (المؤسسة التي أنشئت العام ١٨٦٥ للتشجيع على استكشاف فلسطين، من خلال الاكتشافات الآثارية بدرجة رئيسة بهدف الكشف عن قدمها التوراتي) أن يتم وضع «الأرض المقدسة» تحت وصاية شركة استعمارية، الشركة اليهودية

العثمانية للأراضي، المصممة على غرار شركة الهند الشرقية، حيث تقوم هذه الشركة بتخليص الدولة العثمانية من مشاكلها المالية وثم تعمل على تسهيل عودة اليهود لفلسطين وبالتالي عودة فلسطين إلى ملاكها الشرعيين. وحين سئل عن مصير عرب فلسطين، كان جوابه: «أسأل بدوري: من هم العرب؟»[31].

حملت هذه المشاريع شبها شديدا بالطريقة التي كان هرتسل يحاول فيها الحصول على صك امتياز بشأن فلسطين من السلطان عبد الحميد الثاني، بينما كان مصير العرب شبيها بما تم تصويرة في «الأرض القديمة الجديدة»: ببساطة: اختفاء غالبيتهم العظمى[32]. كذلك تبين الأدوار المخصصة للتوراة وللعرب الفلسطينيين تشابها كبيرا برؤية هرتسل. ففي ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان اللورد لورانس أوليفانت أحد أكثر الصهيونيين المتحمسين بين المسيحيين الإنجيليين، وقد اقترح استيطان سهل الحولة في الجليل الشرقي الأعلى، كما اقترح نموذجا توراتيا للاستيطان بحيث يكون على غرار «رجال دان». كان ذلك الجزء من الأرض الموعودة أرض آباء قبيلة دان وفقا لما ورد في قصص التوراة، وأن رجال القبيلة قاموا بطرد الفلاحين الذين كانوا يقطنون فيها[33]. تم تصريف مياه المنطقة واستيطانها فعليا خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وتم الاحتفال بها كإنجاز صهيوني إسرائيلي نموذجي. وقد ترافق هذا المشروع البطولي بعملية تطهير عرقي كبيرة. في أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر، كان سي. ر. كوندور (وهو رسام خرائط شهير، رسم هو وكيتشنر في العام ١٨٧٨ خريطة فلسطين من أجل صندوق استكشاف فلسطين) يعتقد شأن أوليفانت وآخرين، بأنه يمكن الاستفادة من السكان الأصليين لصالح المستوطنين «كحطابين وسقاة» قبل أن يتم طردهم من المنطقة[34]. فوفقا لهرتسل، «يتم طرد السكان الفقراء خارجا وإنما سرّا، بعد أن يكونوا لأجل المصلحة اليهودية قد خلصوا البلاد من الحيوانات البرية الموجودة، كالأفاعي مثلا. لن يسمح لهؤلاء السكان بالعمل في الأرض التي ولدوا عليها»[35].

يمكن إرجاع ذروة التناضح في الكلام الألفي نحو المجال الأوسع، وإلى حدّ أن الكلام عن «إعادة» اليهود إلى فلسطين قد أصبح كلاما شائعا، إلى كتاب «دانييال ديروندا» لجورج إليوت (١٨٧٦). لقد تمت الإشارة سابقا إلى أوجه الشبه الممكنة بين روايتي هرتسل «الأرض القديمة الجديدة» وجورج إليوت «دانييال ديروندا»[36]. غير أنني أود ذكر نقطتين في المجادلة الحاضرة: الأولى هي أهمية «دانييال ديروندا» بحدّ ذاتها. أما الثانية فهي أهميتها كأداة، وذلك من حيث كونها أشبه بمصفاة لأفكار هرتسل في أواسط تسعينيات القرن التاسع عشر، وذلك

قبل أن يكتب هرتسل « دولة اليهود» و«الأرض القديمة الجديدة» (كانت «الغيتو الجديد» قد كتبت في العام ١٨٩٤، ولكنها لم تكن معروفة على نحو كاف، كما إنها على كل حال، افتقدت ثيمة العودة).

قام إدوارد سعيد، وبكفاءة عالية بتقديم الطرق التي تعبر «دانييال ديروندا» بواسطتها عن المضمون الذي أشرت إليه، حيث أنه ناقش أهمية التوجه الإنجيلي لجورج إليوت، ووضع الرواية في مصاف رواية «تانكريد» لدزرائيلي، وكتاب «روما والقدس» لموزيس هيس [٣٧]. وإذ يقتبس قولا لمردخاي، يضيف سعيد تأكيدا على جملته التي تصبح «اليهود لديهم ما يكفي من المال لتخليص الأرض من الفاسدين والفاتحين الشحاذين» [٣٨]. وأود أن أضيف بأن ما يجمع جورج إليوت و إيرل شافتسبيري أنطوني أشلي كوبر، هو أنهما قد اشتركا في عدم القدرة على تصور أهمية السياسات الخاصة بالمساواة العالمية لليهود في مجتمعاتهم الأوروبية، وتصور فقط خروجهم واستعمارهم لفلسطين.

لقد تمت الإشارة إلى فائدة «دانييال ديروندا» في التهيئة لأفكار هرتسل رغم أن الصلة بينهما واضحة المعالم. فأول إشارة من هرتسل تشير إلى علمه بالرواية، هي ما ذكره في يومياته في السابع من حزيران ١٨٩٥ : «ينبغي أن أقرأ «دانييال ديروندا»، هاينريك توبليس (مسرحي تشيكي-نمساوي) يتحدث عنها. لا أعرف حتى الآن شيئا عن هذا الكتاب» [٣٩]. بعد بضعة أيام، أي في الحادي عشر من حزيران، عاد ليذكر نفسه فكتب، «لا بد من قراءة «دانييال ديروندا»، قد تكون فيها أفكار تشبه افكاري. يستحيل أن تكون متماثلة، لأن التقاء عدة ظروف معينة كان لا بد منه لكي تولد خطتي» [٤٠]. لا يتضح ما إذا كان هرتسل قد قرأ الرواية أو حتى أجزاء منها. غير أن ما يبدو هو أنه اطلع على فكرتها الأساسية. وبعد عام واحد، في الخامس عشر من أيار ١٨٩٧، شجع ليون كيلنير، زميله كمحرر في «دي فيلت»، أن يكتب سلسلة مقالات عن أدباء كتبوا عن الصهيونية، مثل دزرائيلي وجورج إليوت وموزيس هيس. وهؤلاء هم نفسهم الذين كتب إدوارد سعيد عنهم كممهدين لهرتسل.

متذكرا ما سبق، سوف أتحول الآن لتناول ردين يهوديين مشابهين لأفكار هرتسل. وبخاصة أنهما ظهرا قبل نشرها من خلال «دولة اليهود» و«الأرض القديمة الجديدة». في الثالث والعشرين من تشرين الثاني١٨٩٥، تناول هرتسل العشاء على مائدة الحاخام الأكبر في بريطانيا، هيرمان أدلر في مقر إقامة الحاخام في نهاية الأسبوع حيث شرح له أفكاره. وبعد العشاء، وسع هرتسل شروحاته حول رؤاه فقال الحاخام: «هذه هي فكرة دانييال

ديروندا»[41]. بعد يومين، سافر هرتسل من لندن إلى كارديف من أجل لقاء انتظره على أحر من الجمر مع الكولونيل إدوارد غولدسميد، وهو ضابط بريطاني من عائلة يهودية مرموقة كان قد نشأ كمسيحي، ثم عاد واعتنق اليهودية ثانية. كان أحد زعماء الفرع البريطاني لمنظمة «أحباء صهيون»، وقضى عامين في مستعمرة يهودية أقامها البارون هيرش في الأرجنتين، إلى أن تخلى عن المشروع كله مصرا على أن فلسطين هي المكان الوحيد لذلك.

بعد العشاء مع غولدسميد، شرح هرتسل خطته ثانية، وبعد ذلك ظهرت «قصة محيرة»- وحقيقة أن هرتسل قد وجدها محيرة إنما يوحي بأن معرفته بدانييال ديروندا كانت حتى ذلك الحين محدودة. يصف هرتسل ذلك بقوله:

> « أنا دانييال ديروندا»، قال غولدسميد. «ولدت مسيحيا. كان أبي وأمي يهوديان جرى تعميدهما. بعد أن اكتشفت ذلك ونحن في الهند، وكنت شابا في ذلك الحين، قررت أن أعود إلى قبيلة أجدادي. حين أصبحت ملازما، اعتنقت اليهودية. صعقت عائلتي. كانت زوجتي أيضا مسيحية من أصول يهودية. كنت حكيما معها. تزوجنا أولا زواجا لا دينيا في إسكوتلندا، بعد ذلك كان عليها التحول إلى اليهودية، وتزوجنا ثانية في كنيس. أنا يهودي أرثوذوكسي. هذا لم يعقني في انكلترا. تلقت ابنتاي، راتشيل وكارميل، تعليما دينيا صارما، وتعلمتا العبرية في طفولتهما»[42].

بعد ذلك، وفيما كان هرتسل منهمكا في الإعداد لعقد المؤتمر الصهيوني الأول، وإذ كان غولدسميد مترددا بالنسبة لحضوره المؤتمر، كتب له هرتسل رسالة سرية مؤرخة في الرابع من نيسان١٨٩٧، توسل إليه فيها قائلا: «أنت، أيها الكولونيل غولدسميد، الذي لمست قلبي حين رويت لي قصة حياتك في كارديف (الحيرة تلاشت الآن) وبدأت حديثك بقولك« أنا دانييال ديروندا»، هل يعقل أنك لا تريد حضورهذا الاجتماع اليهودي القومي؟»[43].

لا يمكن التقليل من شأن أهمية استخدام دانييال ديروندا (الرواية) ودانييال ديروندا (بطل الرواية) من جانب الحاخام أدلر والكولونيل غولدسميد كوسيلة يتم فيها الإثبات لهرتسل بأنهما قد فهما خطته. وهذا يعيدنا إلى التفحص النقدي لراز- كراكوتسكين في فكرة العودة

للتاريخ وفي الكلام الأنغلو- بروتستنتي حول «الإعادة» الذي فصله فيريتيه وشولش. وهذا يوضح كيف أن الأشكال المتعددة «للعودة»: إلى فلسطين، إلى العهد القديم، إلى التاريخ، إلى الوضع الطبيعي، لم تتمكن من أن تكون نابعة من تاريخ يهودي عضوي، سواء أكان ذلك على نحو سلالي أم دياليكتيكي. بل إن أشكال«العودة» هذه، لا بد أن تكون موجودة عند تقاطع البروتستنتية والاستعمار واللاسامية. وإلا، ولأجل الفكاهة، لماذا يلجأ رجلان يهوديان إلى رواية لإمرأة غير يهودية (شيكسا)، لكي يقولا إلى ثالث إنهما فهما ما الذي يتحدث عنه؟

الدراسات التوراتية والأركيولوجيا التوراتية

نشر الناقد الآثاري الإسرائيلي من جامعة تل أبيب، زئيف هيرتسوغ، في العام ١٩٩٩، مقالة في صحيفة «هآرتس»، دحض فيها صحة الجزء الأكثر تأسيسية من حكاية العهد القديم. وعلى نحو يذكر بما تم في العام ١٩٤٨، من تأريخ تنقيحي، فقد أحالت مقالة هيرتسوغ النتائج البحثية للنقاد من الآثاريين الإسرائيليين إلى ساحة النقاش العام الأوسع، وابتعثت سلسلة من التقييمات المشحونة بالسياسة إلى جانب المؤتمرات الأكاديمية. كانت مقدمة مقالته تفجيرية جدا:

> هذا هو الذي تعلمه الآثاريون من حفرياتهم في أرض إسرائيل: لم يكن الإسرائيليون في مصر أبدا، ولم يتيهوا في الصحراء، ولم يفتحوا الأرض في حملة عسكرية، ولم يوزعوها على القبائل الإسرائيلية الإثني عشر. وقد يكون أشد صعوبة ابتلاع أن مملكة داوود وسليمان المتحدة، التي يصفها الكتاب المقدس بالقوة الإقليمية، لم تكن في أفضل أحوالها سوى مملكة قبلية صغيرة. وسوف يكون بمثابة صدمة غير مريحة للكثيرين أن رب إسرائيل، يهوه، كانت له عشيقة، وأن دين الإسرائيليين القديم قد تبنى التوحيد في آخر عهد المملكة وليس على جبل سيناء.
> فمعظم المنشغلين بالبحث العلمي الخاص بمعالم الكتاب المقدس المتشابكة والأركيولوجيا وتاريخ الشعب اليهودي- والذين دخلوا هذا المجال بحثا عما يؤكد صحة قصة الكتاب المقدس- يتفقون

الآن على أن الأحداث التاريخية الخاصة بمراحل تشكل الشعب اليهودي، تختلف جذريا عما تقوله هذه القصة.... إن الموضوع الحاسم في هذه الثورة الأركيولوجية لم تتسرب بعد إلى الوعي العام، غير أنه لا يمكن تجاهلها[٤٤].

لم يبدأ التعمق في دراسة الكتاب المقدس بالطبع مع مجموعة الآثاريين الإسرائيليين الذين يمثل هيرتسوغ أحد المرموقين منهم. بل يعود ذلك إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فأعمال اللغوي الألماني، جوليوس فيلهاوزن الذي سنعود إليه لاحقا، مقبولة بشكل عام على أنها تشكل بداية النقد النصي الحديث للكتاب المقدس. مع ذلك، ورغم أنه لا يجوز التمتع بهذا الامتياز، فإن الدور الذي قام به الأركيولوجيون الإسرائيليون والباحثون في الكتاب المقدس، هو دور مهم جدا في سياق هذه الدراسة. وينبغي ملاحظة أن الآثاريين الإسرائيليين يتميزون عن زملائهم المختصين بدراسة الكتاب المقدس، في أنهم سيطروا على جزء كبير من النص من العام ١٩٤٨ ولغاية ١٩٦٧، وعليه كله تقريبا من ١٩٦٧ (باستثناء شرقي الأردن). وهذا يفسر سبب مركزية الآثاريين الإسرائيليين في إطار المجتمع البحثي الدولي، وعدم اشتهار أولئك المنشغلين بالدراسات المتعلقة بالنصوص الحرفية للكتاب المقدس. بالإضافة إلى ذلك، هناك لعبة ساخرة أو جدلية في تاريخ الأركيولوجيا الإسرائيلية. فتحول مجتمع المستوطنين في العام ١٩٤٨ (اليشوف) إلى مجتمع دولة- أمة، ثم ضمها في العام ١٩٦٧ لمعظم أرض الكتاب المقدس، قد يبدو بأنه يصب في صالح حملة أركيولوجية حاسمة تؤكد على حق امتلاك موقع العودة الأسطورية. مع ذلك، فإن نتائج هذه البحوث كانت هدامة، بل وغبية إلى حّد ما. فالإخلاص للصدق العلمي من قبل الآثاريين من جيل هيرتسوغ أدى إلى دحض ما كان من المفترض أن يثبت ويتأكد. وذلك أشبه بالحكاية التوراتية عن (النبي- الشيطان) بلعام الذي أرسل لكي يلعن وانتهى بأن أخذ يبارك (عدد ٢٢-٢٤)، بينما يواصل الآثاريون الناقدون شطب أحداث كانوا أرسلوا لتأكيدها، من السجلات.

لقد أدت المجادلات حول الكتاب المقدس، وكيفية دراسته، ومدى مصداقيته التاريخية وثيمات متعددة أخرى نابعة منه، إلى توفر كم هائل من الفعاليات الأكاديمية في السنوات الأخيرة داخل إسرائيل وعلى الصعيد الدولي[٤٥]. أود أن أركز على ثيمتين تتميزان بطرق مختلفة في مجال كيفية قراءة بن-غوريون للكتاب المقدس بشكل عام، وكتاب يهوشواع تحديدا. تخص الأولى ما

خلصت إليه الأركيولوجيا الإسرائيلية في شأن الحكاية التناخية عن تكون الأمة اليهودية وغزوها واستيطانها للأرض الموعودة. أما الثاني ، فهي ما يعرف بتاريخ تثنية الاشتراع، والذي ينبغي وضع كتاب يهوشواع فيه.

١- الأركيولوجيا التوراتية في إسرائيل من خمسينيات إلى تسعينيات القرن العشرين

على النحو الذي تمت ملاحظته على امتداد هذه الدراسة، تمثل الانتصار الحاسم لمجتمع المستوطنين في العام ١٩٤٨ في التحول إلى دولة-أمة استيطانية، وإزاحة القوة الاستعمارية الميتروبوليتانية، والغالبية العظمى من مجتمع السكان الأصليين ضمن حدود تلك الدولة، وما أدى إليه ذلك من تدمير شبه كامل لمجتمعهم. وفي سياق تشكيل الدولة- الأمة بالاستناد إلى الجيش والكتاب المقدس في إطار نظام بن- غوريون، لعبت الأركيولوجيا دورا مهما ومتعدد الوجوه. بالنسبة إلى الأركيولوجيا الغربية خلال القرن التاسع عشر، كانت فلسطين هامشية مقارنة ببلاد ما بين النهرين ومصر. غير أن ذلك أخذ يتغير مع تزايد الاهتمام البريطاني وبدء الالتفات الأميركي للمنطقة حيث ما لبث هذا الالتفات أن أصبح محوريا في العشرينيات، ثم جاء المشروع الاستيطاني القومي الإسرائيلي بعد ١٩٤٨ بالطبع.

غطت المرحلة الأولى خمسينيات وستينيات القرن العشرين. وقد شهدت تلك المرحلة نزاعا مريرا بين اثنين من الآثاريين المؤسسين في الجامعة العبرية هما يغئال يادين ويوحنان أهاروني. سوف يؤدي هذا النزاع الذي اندلع بين يادين وأهاروني في خضم حفرياتهما في الجليل الأعلى خلال النصف الثاني من الخمسينيات إلى تشكيل الأركيولوجيا الإسرائيلية الوليدة[٤٦]. كان يادين يشغل موقع رئيس العمليات في الجيش الإسرائيلي خلال حرب ١٩٤٨، وعلى وشك أن يصبح رئيسا للأركان. وعلى الرغم من أنه اشتهر خلال حفرياته في المسادا وصحراء يهودا، فإن حفرياته في الجليل الأعلى وحازور تحديدا خلال النصف الثاني من الخمسينيات، هي التي رسخته عميدا محبوبا للأركيولوجيا الإسرائيلية. غير أن الجمع بين التباهي من جهة والخواء العلمي من جهة أخرى، أدى إلى جعل يادين شخصية مثيرة للتساؤل، كما إن عمله السياسي الفاشل في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، ما لبث أن حوله إلى شخص مثير للشفقة. أما أهاروني، فقد هاجر من ألمانيا إلى فلسطين في العام ١٩٣٣ وكان عضوا مؤسسا في كيبوتس ألونيم على الطرف الغربي من سهل جزريل. وبعد اشتراكه في الحرب العام ١٩٤٨، أصبح أستاذ آركيولوجيا في الجامعة العبرية ثم انتقل إلى جامعة تل أبيب بعد خصامه مع يادين.

من المؤكد أن المشروع الصهيوني الإسرائيلي لم يكن مجرد مشروع قومي، وإنما كان مشروعا استيطانيا- قوميا. لذلك فإن تكريس الوطن القومي من خلال الكتاب المقدس والآركيولوجيا الكتابية كان لا بد من أن يكون مزدوج البعد: فهو يعتبر ملكا للأمة اليهودية، وهو ضمنيا محظور على العدو الذي هو الساكن الأصلي. ومن المؤكد أن اختيار الجليل للحفريات كانت له أسباب علمية. فقبل العام ١٩٦٧، كان الآثاريون الإسرائيليون ممنوعين من الوصول إلى المنطقة التلالية المركزية (الضفة الغربية) والقدس الشرقية التي كانت تحت الحكم الأردني، بينما كانت المنطقة الساحلية، كما سنرى، تعتبر بأنها كانت خاضعة لسيطرة الفلستينيين في الفترة الحاسمة. ولم يبق سوى النقب في الجنوب والجليل في الشمال كمجال للحفريات التي كان ينظر إليها كأمكنة لإعادة تركيب ملكية الأرض في إسرائيل القديمة. كذلك كان هناك سبب آخر لاختيار المنطقة الشمالية، وهو أن التطهير العرقي في الجليل كان محدود النجاح. ولم تكن مجرد صدفة أن المؤتمر السنوي للجمعية الأركيولوجية الذي انعقد في العام ١٩٥٨، وتم فيه الكشف عن مكتشفات حازور وتلقى فيه يادين وأهاروني إحدى أكبر خيباتهما، قد عقد في مدينة صفد. فهذه المدينة التي تقع في الجزء الشرقي من الجليل الأعلى، كانت قد تم تطهيرها عرقيا في العام ١٩٤٨ تطهيرا كاملا، وذلك على العكس من الأجزاء الأخرى من المنطقة. ولم يكن المؤتمر مجرد مؤتمر أكاديمي عادي، وإنما كان قد أعد ليكون مهرجانا كبيرا بحضور رئيس بلدية صفد وموظفين رسميين وجمهور وعدد من المهجرين المزراحيين الذين استغلهم يادين في مجال الحفريات بأجر زهيد، بحجة بث الروح الإسرائيلية فيهم.

وكما هو الحال بالنسبة للأركيولوجيا التوراتية، كان التركيز المؤقت في الخلاف بين يادين وأهاروني حول الانتقال من العصر البرونزي المتأخر (يسمى أيضا الكنعاني) إلى العصر الحديدي المبكر (يسمى أيضا الإسرائيلي)، وذلك تقديرا هو زمن القرنين الثالث عشر والرابع عشر ق.م . كان يعزى لتلك الحقبة دخول الإسرائيليين إلى كنعان، واستعمارهم واستيطانهم فيه. كان أهاروني، بفعل تأثره بالباحث الألماني البروتستنتي اللاهوتي والأركيولوجي ألبريخت ألت، قد فسر مكتشفات حازور وأخرى في الجليل تفسيرا عريضا، مؤكدا حكاية الاستيطان الواردة في كتاب القضاة: عملية تدريجية وسلمية نسبيا، يرافقها علاقات محتملة مع السكان الكنعانيين المحليين، شيء قريب من إستراتيجية صهيونية تقوم على «شبر آخر، عنزة أخرى» ناقصا التطهير العرقي لعام ١٩٤٨، بحيث تكون النهاية ليس فقط تمكن الإسرائيليين من استيطان البلاد وإنما الاستيلاء عليها كلها. متربعا على كتفي

وليام فوكس أولبرايت (يتم الحديث عنه لاحقا)، لم يتقبل يادين أيا مما سبق: فإذ ما زالت صورة حرب ١٩٤٨ ماثلة بقوة، رأى يادين في الاكتشافات ذاتها ما يؤكد له على ما جاء في كتاب يهوشواع، الفصول١-١١ ، التي تروي كيف تم فتح البلاد بسرعة فائقة على يد جيش قومي موحد من الغزاة الإسرائيليين بقيادة قائد رائع وعظيم، وهكذا تمت إزاحة جميع الشعوب الكنعانية والاستيلاء على كل ممتلكاتها، كما تم توزيع الأرض على مختلف القبائل والاستيطان التام فيها[٤٧] .

لأجل توفير مضمون للنزاع الذي اندلع بين يادين وأهاروني، يجدر الالتفات قليلا إلى أولبرايت الذي تم اقتباس تصريحه الملفت عن الإبادة المزعومة للكنعانيين في مقدمة الفصل. لا يمكن العثور على ما هو أفضل من ذلك بالنسبة إلى الصلة الاختيارية بين وعي مستوطن بروتستنتي أميركي ونظرائه من الإسرائيليين الصهيونيين الذين يظهرون من خلال الكتاب المقدس والأركيولوجيا التوراتية. ولد أولبرايت لوالدين بروتستنتيين مبشرين في تشيلي في أواخر القرن التاسع عشر، ونشأ على التوالي في عدة مجتمعات ميثودية المذهب في أواسط الغرب الأميركي حيث كان والده كاهنا. وبعد تخرجه من جامعة إيوا العليا في العام ١٩١٢ ، أصبح مديرا لمدرسة ثانوية في ناحية من داكوتا الجنوبية حيث يقيم سكان يتكلمون الألمانية. كانت نقطة التحول في حياة أولبرايت حين تجلت مواهبه اللغوية بعد نشره مقالة عن الأكديين في مجلة متخصصة في الآداب الشرقية، حيث حصل بعد ذلك على منحة دراسية لكتابة أطروحة دكتوراه في العلوم السامية تحت إشراف عالم شهير في الساميات في جامعة جون هوبكنز هو بول هوبت. أصبح أولبرايت فيما بعد أحد أهم الآثاريين المتخصصين في الكتاب المقدس في القرن العشرين، والشخص المحوري في ما أصبح يعرف بمدرسة بلتيمور[٤٨] .

تشكل رؤية أولبرايت وأعماله مزيجا من الأصولية البروتستنتية- الاستيطانية والتكرس العلمي. كانت نقطة انطلاقه هي القناعة المطلقة بصواب ومصداقية الكتاب المقدس، وهو ما يمثل المعلم الأساسي للأصولية[٤٩] . فمنذ عشرينيات القرن العشرين، انطلق في تنفيذ برنامج حفريات كان الغرض الظاهر منه هو إثبات خطأ ما توصلت إليه البحوث النقدية الألمانية – المعروفة باسم النقد الرفيع- حول العهد القديم، واستعادة المصداقية التاريخية للحكاية الرئيسة للعهد القديم، وهي كيف تم حصول التوحيد الديني اليهودي- المسيحي خلال إقامة الإسرائيليين في مصر، وخروجهم إلى الحرية، وفتحهم واستيطانهم للأرض الموعودة. آمن أولبرايت على نحو قاطع بالتفوق الأخلاقي للاهوت اليهودي- المسيحي

كأساس للحضارة الغربية، وأكد على أن الحفريات الآثارية العلمية يجب أن يتم تسخيرها لخدمة الغرض الروحي[٥٠].

ربما أكثر من أي باحث آخر، يمكن اعتبار أولبرايت بأن له الفضل في وضع مفهوم نظرية الإيبيستمولوجيا (المعرفة) الدائرية، التي لا يمكن لأحد أن يشكك فيها، والتي تركت أثرا كبيرا بشكل خاص، على يادين وأهاروني. فقد قالت هذه المجادلة أن النص الكتابي يجسد حقا الأحداث والشخصيات التي ذكرت فيه، وأن هذه الأحداث والشخصيات قد حدثت وعاشت فعلا. وأن الأركيولوجيا لم توجد من أجل التشكيك، وإنما من أجل التأكيد على مختلف المقولات والأحداث والوجود، كذلك فإن النص الكتابي هو الذي يحدد الأسئلة التي يمكن طرحها والشروط والتصنيفات التي يجب فحصها حتى لو لم توجد على هذا النحو في أي مكان آخر إلا في النص الكتابي ذاته. أبرز مثال على هذا اللغو الكلامي هو الذي حللته نادية عبد الحاج بكفاءة عالية[٥١]، وهو الطريقة التي يحدد فيها أولبرايت هوية عرقية- ثقافية لبقايا مادية، وبخاصة المواد الفخارية، فيصفها بأنها «إسرائيلية» أو «كنعانية» وهكذا. فهذه الصفات مع ذلك، لم تنبع بأي شكل من الأشكال من الدليل ذاته- من، مثلا، قطعة سيراميك- وإنما من النص الكتابي. كانت هذه الفرضيات هي التي اتسم بها خطاب أهاروني ويادين وجماعتهما إلى حدّ كبير (حتى في حين كان الأول يفضل نسخة «ألت» الخاصة بالاستيطان على النحو الوارد في كتاب القضاة، على كتاب يهوشواع الذي اعتمد عليه أولبرايت إلى حدّ ما).

كذلك كان أولبرايت مؤمنا صارما بالعمودين الأساسيين للمجتمعات الاستيطانية، وهما أولا: الاستيلاء والإفراغ- ثم الاستيطان، والثاني هو النقاء العرقي للمجموعة الاستيطانية المحصنة- على النحو الوارد في الكتاب المقدس وفي الماضي القريب، دون إنكار ما يرافق تحقيق ذلك من عنف شنيع. وقال في العام ١٩٥٧:

> قد يكون لنا، نحن الأميركيين، حق أقل من معظم الأمم الحديثة، وعلى الرغم من إنسانيتنا الأصيلة، أن نصدر أحكامنا على الإسرائيليين في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، لأننا، سواء قصدا أم عن غير قصد، قمنا بإبادة عشرات الآلاف من الهنود في كل زاوية من زوايا أمتنا الكبيرة، وجمعنا الباقي منهم في

معسكرات اعتقال. إن حقيقة أن ذلك لم يكن ممكنا تجنبه لا يجعل الأمر مقبولا بالنسبة للأميركيين اليوم. من الواضح أنه بعد المرحلة الأولى من الاحتلال الإسرائيلي (يهوشواع)، لا نعود نسمع عن مدن كنعانية خاصة، وإنما فقط عن طرد أو وضع تحت الجزية. فمن زاوية فيلسوف التاريخ المحايد، يبدو في الغالب ضروريا أن يتم اختفاء بشر من أنماط متخلفة من أمام بشر ذوي إمكانيات متفوقة. وحين يحصل ذلك- كما هو الحال الآن في أستراليا- قد لا يكون هناك ما يمكن فعله من قبل الإنسانيين- على الرغم من أن كل فعل وحشي وأي ظلم إنما يقع أثره حتما على المعتدي[٥٢].

تحتوي أعمال أولبرايت أيضا ملاحظات على نموذجين بحثيين في مجال البحث الكتابي تم الاستناد إليهما لتفسير قيام إسرائيل القديمة. هذان هما قيام نموذج الدولة- الأمة الألمانية، ونموذج أمة المهاجرين الأميركية. ينسجم كل نموذج لتفسير قيام إسرائيل القديمة مع أصول وهموم الدولة الحديثة ذاتها. فقد نظر الألمان في أواخر القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين نحو الإسرائيليين القدامى من خلال عدسة بيسمارك التوحيدية وإقامة دولة- أمة، الأمر الذي جعلهم معنيين بشكل رئيس بعهد الملكية الداوودية كدولة- أمة، كيف خرجت إلى الوجود، مصادر قوتها وانحلالها. أما بالنسبة للأميركيين، وأولهم أولبرايت، فلم يكونوا فقط معنيين بإثبات خطأ التشكك الألماني في تجانس النص الكتابي ومصداقيته التاريخية، وإنما كانوا يركزون بشكل مرضي على الجزء الأول من الحكاية، ذلك الذي يصف الاحتلال وعملية التسليب والاستيطان، والذي اعتقدوا بأنهم يعيدون القيام به[٥٣].

التزم يادين وأهاروني وتلامذتهما بأساسيات أولبرايت، وإن يكن أهاروني قام بتبني نسخة ألت من حكاية الاستيطان. وبشكل عام، فقد رفضوا وجهات النظر المعقدة كتلك التي قدمها الساحر اللغوي الألماني، مارتن نوث (المزيد عنه لاحقا)، وتصرفوا بدون أي تشكيك في فرضية صحة القصة الكتابية، وأنه لذلك من المعقول جدا أن يتم الاستناد إلى الفخاريات أو مراحل ما قبل الميلاد بإنها إسرائيلية أو كنعانية- وذلك على الرغم من أنه لم تكن هناك ذرة واحدة من الأدلة الكتابية التي تدعم تلك الاستنتاجات. قامت شولاميت غيفا، من الجامعة العبرية، بشكل خاص، بالكشف عن غياب العمق المعرفي والمهارة الفكرية في الخطاب

الأركيولوجي الإسرائيلي خلال الفترة الممتدة من الخمسينيات حتى السبعينيات. فالأسئلة التي طرحت كانت مجرد أسئلة تكنيكية ودارت المناقشات حول أتفه القضايا وأكثرها دنيوية. ورغم وجود الكثير الذي يمكن تعلمه من أولبرايت حول قضايا عميقة تخص الأركيولوجيا كمساق وكشكل من أشكال المعرفة، فلم يتم اكتساب شيء [٥٤] باستثناء تبني معتقده الأصولي القائم على اعتبار الكتاب المقدس معصوما عن الخطأ، والنزوع السياسي للاحتلال الاستيطاني.

لم يكن الجيل التالي من الآثاريين الإسرائيليين الذين أخذوا ينشرون مكتشفاتهم على نحو منتظم بدءا من التسعينيات فصاعدا، هم الوحيدون الذين تحدوا أرثوذكسية أولبرايت وأتباعه الأميركيين والإسرائيليين. فسيطرتهم على النص الآثاري- الذي هو الأرض- كان حاسما وبخاصة بعد العام ١٩٦٧، الذي زودهم بمكانة محورية في الخطاب العلمي. فك هؤلاء الباحثون عقدة غوردون التي ربطت الأركيولوجيا على نحو عشوائي بالحكاية الكتابية ومصطلحاتها، وبدأوا العمل تدريجيا على فرضية أن الدليل الأركيولوجي قد يؤدي إلى وضع الحكاية الكتابية موضع التساؤل بدلا من الإصرار على التأكيد عليها. في الآن ذاته، تم دحض ونبذ ذلك اللغو العرقي الخالص الذي كان قد تم إغداقه على كل شيء من الفخاريات حتى العمران [٥٥]. ومضت عملية الانفصال عن الكتاب المقدس قدما حتى بلغت ذروتها في ما يصفه هيرتسوغ بأنه الانتقال «من الأركيولوجيا الكتابية إلى الأركيولوجيا الاجتماعية» [٥٦]. وعلى الصعيد النصي، تمثلت عملية التحول بصدور مجلد بعنوان «من البداوة إلى الملكية: المعالم الأركيولوجية والتاريخية لإسرائيل المبكرة»، تحرير إسرائيل فينكلشتاين ونداف ناعمان، اللذين يعتبران إضافة إلى هيرتسوغ، أبرز آثاريين نقديين إسرائيليين [٥٧].

لا بد من الاعتراف بأن أكثر هؤلاء الثلاثة راديكالية هو هيرتسوغ الذي خطط لهذا التحول كحالة من الحالات التي عرفها توماس كون بأنها ثورة علمية [٥٨]. وهو يقوم بما يلزم من أجل إلقاء الضوء على المفاصل الحاسمة التي، وفقا لنموذج كون، تحدث عندها الأزمة التي لا يمكن تجنبها بالنسبة للنموذج السائد، وذلك قبل أن يكون الانزياح العلمي قد اكتمل [٥٩]. هذه المفاصل هي الأحداث التالية التي تعددها الحكاية الكتابية. أولها، وصف عهد الآباء على نحو لا علاقة له بالزمن، وذلك على النحو الذي يلاحظه بنجامين مازار (أستاذ التاريخ التناخي والأركيولوجيا في فلسطين في الجامعة العبرية من أوائل الخمسينيات حتى أواخر السبعينيات، والذي يسميه هيرتسوغ بأنه أب الأركيولوجيا الخاصة بالكتاب المقدس الإسرائيلي) بمعايير ملائمة للفترة المتأخرة من القضاة وأوائل عهد الملكية. [٦٠] وسوف تقود هذه الملاحظة إلى

التشكيك في عهد الآباء، بل وفي وجودهم بأكملة. وثانيها هو أن الأركيولوجيين لم يعثروا على أي دليل كتابي إضافي أيا كان، في شأن عبودية العبريين في مصر، وخروجهم منها، أو في شأن تيههم في الصحراء ومشهد جبل سيناء. أدى الافتقار إلى الأدلة بالنسبة لهذا المفصل الثاني بشكل خاص إلى استفزاز الباحثين اليائسين ودفعهم إلى التحدث على نحو ارتجالي بالبحث عن الجبل واكتشافه في شمالي الحجاز (المنطقة التي فيها مكة) أو اعتبار أنه جبل كركم الذي يقع في صحراء النقب.

أما الثالث، وهو مهم جدا بالنسبة للسياسات الحديثة، فهو يتعلق باحتلال الغزاة الإسرائيليين بقيادة يهوشواع للأرض الموعودة وتوزيع الأرض على القبائل، وهو ما ثبت بأنه مختلق. إن العمل الذي لا يضاهى، والذي قام به ناعمان[٦١] في هذا المجال تم الاعتراف به من قبل أهاروني في أيامه الأخيرة، بينما قال هيرتسوغ بأسلوب ملتو: إن التناقضات بين المكتشفات الأركيولوجية وتقاليد الاستيلاء العسكري الموحد بقيادة يهوشواع معروفة منذ عقود، ووفقا لمعلوماتي المؤكدة، فإن يادين هو آخر آثاري أكد على المصداقية التاريخية لهذه المعلومة[٦٢].

وفي ما يلي تأبين أمين ليادين الباحث: «كل ما كان يمكن الحصول عليه خطأ، حصل عليه دائما خطأ». كان المؤشران الرئيسان الدالان على النفي الأركيولوجي -للاحتلال على النحو الوارد في الكتاب المقدس، هما عدم وجود مدن مسورة كبيرة في فلسطين في العصر البرونزي المتأخر- العصر الحديدي المبكر (القرنين الثالث والرابع عشر قبل الميلاد) وعدم وجود أي ذكر لمصر، التي حكمت المنطقة حتى منتصف القرن الثاني عشر قبل الميلاد. يستنتج هيرتسوغ: «لم تكن المدن الكنعانية قوية ولا محصنة ولم تبلغ عنان السماء. إن بطولة الغزاة، القلة في مواجهة الكثرة، وأعمال القادر العلي، الذي حارب من أجل شعبه، كلّها إعادة تركيب لاهوتي خال من أي أساس حقيقي»[٦٣].

أما النقطة الرابعة، فهي خاصة بالفخامة المزعومة لما سمي خطأ بالمملكة المتحدة التي افترض أن داوود أقامها ثم تم تعظيمها على يد سليمان في القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد. فعلى الرغم من أننا نبدأ هنا بولوج فترة تتمتع ببعض المصداقية بالنسبة للأدلة الخارجية، كما إن شخصيتي داوود وسليمان تبدوان كما لو كانتا حقيقيتين، فإن القسم الأعظم من القصة لا يزال موضع شك كبير. فقد كان من الواضح مثلا، أن القدس لم تكن سوى بلدة صغيرة وربما كان لها قلعة حصينة على نحو متواضع، ولكن المؤكد هو أنها لم تكن عاصمة إمبراطورية فخمة، وإنما مجرد مركز بلدي قبلي. كما لم يكن هناك مملكة متحدة أبدا، بل كيانان منفصلان منذ

البداية، هما إسرائيل ويهودا. نمت أهمية القدس بعد قيام الفرس بتدمير عدوهم الشمالي الرهيب في يهودا، مملكة إسرائيل في العام ٧٢٢ قبل الميلاد. أما الموضوع المهم الآخر ذو العلاقة بالفترة ذاتها فهو بداية الديانة التوحيدية. ففي هذا المجال أيضا، هناك شكوك في أفضل الأحوال حول الرواية الكتابية. فعلى امتداد الفترة المذكورة، تشير الأدلة الخارجية إلى أن العبادة تركزت على ربين: يهوه ورفيقته أشيرا. فالتوحيد كمفهوم وكدين لدولة مركزية لم يكن ليظهر قبل الفترة الأخيرة من مملكة يهودا، وذلك في وقت ما من الثلث الأخير من القرن السابع قبل الميلاد، وهو الزمن الذي كانت فيه مملكة إسرائيل قد اختفت من الوجود [٦٤]. ما هو التفسير البديل الذي يمكن للأركيولوجيا النقدية أن تقدمه في ضوء التحول العظيم الذي حصل في الانتقال من الأركيولوجيا الكتابية إلى الاجتماعية؟ لدينا الآن رد بليغ قدمه فينكلشتاين، أحد أهم الأركيولوجيين النقديين، والذي قام بحفريات أساسية في منطقة الهضبة الوسطى (المحور الشمالي الجنوبي من القدس حتى نابلس في الضفة الغربية المحتلة) خلال الثمانينيات والتسعينيات. فنتائجه تبرر ما أقوله وهو أن الحفريات في المناطق المحتلة العام ١٩٦٧-قلب القصة الكتابية- قد تمخضت ويا للسخرية عن دحض تلك القصة بدلا من إثباتها:

> بقدر ما أستطيع إبداء رأيي، فإن قيام إسرائيل القديمة لم يكن حدثا فريدا في تاريخ فلسطين. بل كان مرحلة من العمليات الاجتماعية-الاقتصادية والديمغرافية الدورية طويلة الأمد التي بدأت في الألف الرابعة قبل الميلاد. إن موجة الاستيطان التي حدثت في المرتفعات في أواخر الألف الثانية لم تكن غير فصل من التغيرات المتعاقبة على امتداد السلسلة الاجتماعية- الاقتصادية النمطية للشرق الأدنى، ما بين أشكال العيش الكفاف المستقرة والرعوية. إن التغير الفعلي- أي التحول الحاسم في تاريخ فلسطين- قد حدث مع ظهور الدول الإقليمية القومية في الألف الأولى قبل الميلاد. سوف أجادل في أن الدولة المكتملة لم تقم قبل القرن التاسع قبل الميلاد في إسرائيل، وقبل القرن الثامن في يهودا[٦٥].

يصر هيرتسوغ، مستندا إلى مشروعه الخاص في وادي بئرالسبع، والاستخدام الكثيف للأدبيات الأنثروبولوجية حول العرقية، على إجراء تصحيح لما قاله فنكلشتاين، والذي هو

مهم بالنسبة لمجال المعرفة بالماضي والسياسات الحاضرة. تكمن نقطة البداية بالطبع بالنسبة إلى هيرتسوغ في الرفض التام لأطروحة أولبرايت/ يادين. مع ذلك، فهو يعدل الخط الذي يبتدئ بالتغلغل السلمي لألت (الذي أخذ به أهاروني)، والنموذج الاجتماعي الخاص بغوتوالد (الذي يترجم لغة ألت الخاصة بالأركيولوجيا الكتابية إلى مصطلح العلوم الاجتماعية، ثم استقرار البدو الرحل في منطقة الهضبة الوسطى الذي يتحدث عنه فنكلشتاين. تتمثل تحفظات فنكلشتاين الرئيسة في أن كل نموذج يوحي بمصدر معين (عرقي) بالنسبة للإسرائيليين. وأي تعريف توحيدي للعرقية إضافة إلى الدليل الأركيولوجي والمعلومات التناخية، تدحض مثل هذا المنهج الحصري. بكلمات أخرى، فإن وعي هيرتسوغ الشديد بالطبيعة المركبة تاريخيا للإثنية إنما يقوده إلى البحث عن الأدلة بأسلوب مختلف وإلى رفض الاعتراف بهوية إسرائيلية حصرية. فهو يعترف بدلا من ذلك بعملية طويلة من اندماج عناصر محلية عديدة في مختلف أنحاء فلسطين، إلى أن يتم التعرف على هوية إسرائيلية إثنية . . . يتم إدراكها من قبل السكان أنفسهم ومن قبل آخرين. لا يتوقف إصرار هيرتسوغ التاريخي هنا: «لقد وجدت الهوية الإثنية الإسرائيلية . . . . في الواقع فقط لنحو مئة عام، منذ أواخر القرن الحادي عشر إلى أواخر القرن العاشر قبل الميلاد. وكان معظم ذلك في المجال الأيديولوجي للعهد القديم وفي الأدبيات اللاهوتية اللاحقة، حتى تمكنت الهوية الإسرائيلية من خلال علاقتها بالاستيطان والفترات الملكية أن تحصل على وجودها الأبدي المجيد[٦٦].

وأخيرا، لا بد من إبداء ملاحظة في شأن مجموعة الباحثين الذين يطلق عليهم اسم «أنصار الحد الأدنى»، والذين يتألفون في معظمهم من غير الإسرائيليين على الرغم من أن هيرتسوغ يحسب أحيانا من بينهم. فلقبهم يدل على رغبتهم في الحصول على الحدّ الأدنى من المصداقية التاريخية للحكاية الكتابية. أهم اثنين من هذه المجموعة هما فيليب ديفيز وكيث وايتلام. يحدد أنصار الحد الأدنى ثلاثة أنواع من «إسرائيل». والثالثة هي إسرائيل التاريخية، التي تم الكشف عنها في الحفريات الآثارية وشملت سكان تلك الأرض في العصر الحديدي. كان وايتلام هو الذي قدم النقطة الأكثر وضوحا، وذلك بكشفه عن كيفية رفض معظم التاريخ الخاص بسكان فلسطين - بمعنى الشطب التام - من قبل الخطاب اليهودي- المسيحي الكلي، وإلى أي مدى يخدم ذلك القضية الإسرائيلية الصهيونية. تكمن المشكلة في مجادلة وايتلام في نقص الوضوح أحيانا في شأن ما يعنيه بالتاريخ الفلسطيني في العصر البرونزي المتأخر والعصر الحديدي المبكر. وقد يكون شيئا محددا أن يقال إن الصهيونية اليهودية - المسيحية تنكر

وجود جميع الجماعات البشرية التي شكلت ذلك الخليط الثري للبلاد. وقد يكون شيئا مختلفا أن يتم اعتبار التاريخ الفلسطيني في تلك الفترة هو التاريخ الحصري للأمة العربية الفلسطينية الحديثة. أجد الأخير منافياً للعقل كما هو الحال بالنسبة للتلفيقات الصهيونية[٦٧].

٢- يهوشواع والملك جوسيا: تاريخ تثنوي

لأجل تكملة المضمون الخاص بفهم تأويل بن- غوريون لكتاب يهوشواع من داخله، يجب الابتعاد عن الطريقة التي يرتبط بها النص الكتابي بالدليل الخارجي للنص ذاته. فتأليف الحكاية التاريخية، التي تم نقض صحتها من خلال الأركيولوجيا هو في ذاته مسألة مثيرة التعقيد، وذلك على النحو الذي فعلته البحوث التي فككت تأليف الحكاية. فالبحوث الخاصة بتأليف العهد القديم- متى كتب، ومن كتبه، وما هي مصادره- تطورت تدريجيا من عهد الإصلاح، ولكنها تفجرت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر فصاعدا. بلغ الكم الذي كتب عن ذلك حتى الآن حجما هائلا بحيث أن أي موجز عنها سيؤدي إلى الإرباك بدلا من الإفصاح. سوف أركز هنا على تعريف ما يسمى بالتاريخ التثنوي الذي يتفق المجتمع البحثي بشكل عام على اعتباره شرحا لتأليف وحدة كتابية واضحة تضم الكتب السبعة. تبدأ هذه الوحدة من سفر التثنية، المفصول عن أسفار موسى الخمسة (البنتاتاخ)، ثم تواصل مع يهوشواع والقضاة عبر صموئيل ١-٢ وتنتهي بالملوك ١-٢ [٦٨].

وفقا للملوك ٢(٢٢-٢٣) خضع معبد القدس لترميمات وتجديدات في العام الثامن عشر من حكم الملك جوسيا (الثلث الأخير من القرن السابع قبل الميلاد). عثر كاهن رفيع اسمه هلكيا على لفافة تمت قراءتها للملك من قبل أحد رجال بلاطه، واسمه شبهان. فزع يهوشواع مما سمع، وأرسل رجاله للحصول على تفسير من النبية هولدا. قالت إن القضاء الإلهي الذي تم إعلانه في التثنية سوف يحل بالقدس حقا، ولكن طاعة جوسيا لقانون يهوه قد ضمنت له نهاية سلمية. أخذ الملك بكلامها، وهو، كما يقول توماس رومار، شبيه بذلك الخاص بسيرمياهو[٦٩]، مع «إصلاح» ديني. قرأ اللفافة أمام رعيته، قضى على كهنة الربين بعل وأشيرا، ودمر أمكنة عبادتهما، وكذلك تلك الخاصة بيهوه في مملكة إسرائيل المنقرضة في ذلك الحين، ثم جدد العهد بين الشعب ويهوه، وفي تلك الأجواء احتفل بعيد الفصح.

قال المعلقون وآباء الكنيسة اليهود القدامى أن اللفافة التي اكتشفها هلكيا هي كتاب التثنية، وفسروا مركزية جوسيا الطقسية والتنظيف الديني كتأكيد على قانون التثنية. وعلى

هذا الأساس، استخلص جوليوس ويلهاوزين، الذي وضع أساس النقد الألماني الرفيع في النصف الثاني من القرن التاسع، من هذا الدليل أن نسخة بدائية من التثنية قد تم تأليفها خلال حكم جوسيا، وقدم نظريته الخاصة بالكذبة الدينية، والتي تقول إن النسخة الأولى كتبت لإضفاء الشرعية على ما يسمى بإصلاح جوسيا. ولأجل تحقيق هذه الشرعية، تم تقديم التثنية على أنها الشهادة الختامية لموسى. وكما يحذر رومار، تفترض هذه النظريات أن القصة المروية في الملوك ٢(٢٢-٢٣) وقعت فعلا، وهو ما يشكل إشكالية كبيرة. فهو يقول إن هذه الفقرة «هي قبل كل شيء «أساس لأسطورة» التثنية، ولا يمكن استعمالها بسذاجة كتقرير شاهد عيان على ما يسمى بالإصلاح [٧٠]. قام الفرعون نيكو بقتل جوسيا في العام ٦٠٩ قبل الميلاد، ويبدو أن جوسيا كان قد أصبح تابعا مصريا بعد انهيار أشور، ولكنه عاد وتخلى عن ولائه هذا[٧١].

من هم إذن التثنويون؟ متى ألفوا تاريخ التثنية ؟ وما الذي يقال إنهم كتبوه؟ لأجل ذلك، لا بد لنا أولا من الرجوع إلى الباحث الألماني مارتن نوث. فعلى الرغم من أنه لم يعارض ويلهاوزين بالضرورة، حول نوث التركيز والمنهاجية الخاصة بالدراسة النصية والتاريخية للعهد القديم. فإذ ابتدأ من فرضيته التوثيقية المعنية بشكل رئيس بأنماط المصادر (الوثائق) التي استعملها مؤلفوا البينتاتاخ (الأسفار الخمسة الأولى)، كان ويلهاوزين تعرف على تواصل بين كتابي التثنية ويهوشواع، وبذلك افترض أن الهيكساتيك (الكتب الستة الأولى من الكتاب المقدس، وهي الكتب الخمسة الأولى وكتاب يهوشواع)، ذات تجانس يفوق تجانس البنتاتاخ. لم يدحض نوث ذلك التواصل أو منهج ويلهاوزين الخاص بإعادة تركيب «المصادر القديمة»، ولكنه لم يتبناهما كأسلوب عمل رئيس بالنسبة له. فإذ اتبع المنهج الخاص بتاريخ بث الكتاب المقدس وتركيزه على الوحدات الكبرى، إضافة إلى تعليقات نوث نفسه على كتاب يهوشواع (مستندا بذلك إلى أستاذه ألت)، قدم نوث مقترحا بنيويا مختلفا. وخلال اختفائه في كونينسبيرغ خلال الحرب العالمية الثانية، نشر في العام ١٩٤٣ كتابه «تاريخ التثنية» (صدرت النسخة الانكليزية بعد ذلك بثلاثة عقود)، والذي جادل فيه بأن الوحدة المتماسكة بشكل أصيل في التناخ ليست الهيكساتيك، وإنما هي تلك التي تضم الكتب من التثنية إلى الملوك ٢. وقال إن هذه الوحدة تم تأليفها بعد العام ٥٦٠ قبل الميلاد خلال النفي البابلي، وأن الغرض منها كان تبرير المنفى دينيا من خلال تركيب حكاية غائية تكون بداياتها القانون الموسوي/ التثنوي في الصحراء.[٧٢]

صمدت أطروحة نوث أمام امتحان الزمن بصفتها مجادلة تأسيسية، غير أنه كانت هناك تصحيحات، أهمها إثنان. تقدم بالتصحيح الأول الباحث الأميركي فرانك مور كروس في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، وبخاصة في كتابه «الأسطورة الكنعانية والملحمة العبرية: مقالات في تاريخ الدين وإسرائيل» الصادر العام ١٩٧٣. نفى مور أن تكون كل مكونات التثنية كتبت في فترة النفي في بابل، وقال إن قسما مهما منها كتب في عهد حكم جوسيا. كما طرح تنقيحين أو مرحلتين تحريريتين: إحداهما تخص العقود الأخيرة من القرن السابع قبل الميلاد تحت حكم جوسيا، والثانية في النصف الثاني للقرن السادس قبل الميلاد في المنفى. رغم أن طلابه الألمان دافعوا عن أطروحة نوث، فإن تصحيح مور صمد بين صفوف المجتمع البحثي الناطق بالانكليزية[٧٣]. يؤكد الأركيولوجي الاجتماعي فنكلشتاين على الشهرة التي تحققت لهذين التنقيحين[٧٤]. أما التصحيح الثاني فهو لرومر، وقد تم إدراجه في العام ٢٠٠٥ في عمل بعنوان «ما يسمى التاريخ التثنوي: مقدمة اجتماعية، تاريخية، وأدبية». ففي مقدمته الشاملة والمنسابة حول وحدة التثنية، يجادل رومر من أجل ثلاثة تنقيحات: خلال حكم جوسيا، والفترة البابلية (المنفى)، ثم الفترة الفارسية. في الأخيرة، أي الفارسية، يتم تشكيل التوراة (البنتاتيخ) كوحدة متناسقة ويتم إحداث تغييرات لفصل التثنية عن كتاب يهوشواع من أجل دمج السابق على نحو أفضل، بالكتب الأربعة السابقة. في الآن ذاته، جرت تغييرات لرفع مكانة موسى فوق كل الشخصيات الأخرى التي تبعته (وفق حكاية الكتاب المقدس)، وبخاصة يهوشواع[٧٥].

هناك اعتقاد أن المؤسسين لحكاية التثنية كانوا من الكتبة الأكفاء في القدس خلال النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، وأنهم كانوا قادرين على الوصول إلى أرشيف ربما كان موجودا في الهيكل، وأنهم استعملوا الوثائق المحفوظة فيه خلال فترة الملكية على أقل تقدير[٧٦]. يلخص فنكلشتاين أساس عملية التأريخ التي اعتمدها الكتبة في عهد جوسيا بما يلي:

> شكلت الكتابة مرحلة أيديولوجية لأعماله (جوسيا) في مجال المركزة الطقسية وطموحه في التوسع الإقليمي نحو المناطق الإسرائيلية (مملكة إسرائيل المنقرضة) التي أخلاها الأشوريون المنسحبون. أعتقد أن ذلك كان نوعا من الأيديولوجيا التي يمكن أن تصنف تحت «رب واحد، هيكل واحد، عاصمة واحدة

(القدس) وملك واحد (من السلالة الداوودية)». فهي أكدت على المركزية الطقسية في القدس والولاء الإلهي الأزلي لبيت داوود. ووفقا لما أستطيع تقديره، أوجد ذلك ولأول مرة فكرة الوحدة الإسرائيلية الشاملة. وهكذا فإن تاريخ التثنية الأصلي تصاعد مع وصف جوسيا على أنه أفضل ملك صالح من سلالة داوود[77].

يقود الكلام الأخير في سياق الكم المتشابك من المضامين مباشرة إلى خطاب بن-غوريون التأويلي. هذا الكلام المهم جدا - لأسباب بحثية وسياسية وأيديولوجية- هو كتاب يهوشواع. تتألف خطة الكتاب من ثلاثة أقسام مختلفة يبدو واضحا أنها ألصقت ببعضها البعض اعتباطا: حكاية الاحتلال (الفصول٢-١٢)، توزيع الأراضي (التي قيل إنها طهرت من سكانها الأصليين) على القبائل (الفصول ١٣-٢٢) ثم خطابات يهوه (الفصل ١) ويهوشواع (الفصلان ٢٣-٢٤)[78]. وكما سنرى، فإن خطب يهوشواع هي التي كانت محط اهتمام كلام بن-غوريون. يحتل دور المنقحين والمحررين للكتاب مركز الصدارة في الأهمية لدى الانتقال من القسم الأول (الاحتلال) إلى الثاني (توزيع الأراضي). في ١١ : ١٦، يقال لنا إن يهوشواع «أخذ كلّ هذه الأراضي» وهي جملة يتم توسيعها لاحقا في١ : ١٣. مع ذلك، فإن الرب يقول ليهوشواع، «أنت عجوز ومبتلى بالسنين، وما زالت هناك أراض كثيرة لامتلاكها». وبما أنه لم يكن هناك في فلسطين مجال للتوسع غربا، فإن صفحات الكتاب لا تعود مخاطة ببعضها البعض على نحو متسلسل.

هناك نقطتان لا بد من تناولهما لأنهما مهمتان من أجل فهم كتاب يهوشواع، وبخاصة الكم المهم منه الذي من المرجح أنه كتب على يد كتبة جوسيا التثنويين: الموضوع السياسي- الثقافي الأشوري، ووجود- هكذا يوصف-جوسيا ويهوشواع، والذي سيتم إيضاحه لاحقا. يناقش رومار المدى الذي تأثرت فيه الكتابة التثنوية بالثقافة الأشورية، وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لكتاب يهوشواع، وإنما للنص المؤسس له، سفر التثنية ذاته. يطرح رومار مقارنتين ملفتتين بين الكتابين. يقارن أولا بين قسم الولاء الذي فرضه إسرحادون في العام ٦٧٢ ق.م. على الملوك التابعين من أجل ضمان استمرار ولائهم لخليفته أشور بانيبال:

«سوف تحب أشور بانيبال . . . ملك أشور، سيدك، كما تحب نفسك. سوف تستمع لكل

ما يقول وتفعل كل ما يأمرك به، وسوف لا تبحث عن ملك أو سيد آخر يقف ضده. هذه المعاهدة. . . سوف تقولها لأبنائك وأحفادك، من بذرتك ومن بذرة بذرتك التي ستولد في المستقبل». وجاء في التثنية ٤ : ٦-٧ : «اسمع إسرائيل: يهوه ربنا، يهوه واحد. سوف تحب يهوه ربك من كل قلبك، بكل حياتك وبكل قوتك. . . . احفظ هذه الكلمات التي آمرك بها اليوم في قلبك وعلّمها لأبنائك»[٧٩].

في السياق ذاته، فإن حكاية الاحتلال في يهوشواع (الفصول ٢-١٢) صممت في أساسها على غرار صياغات الفتوحات الأشورية ذات التقاليد الفخمة. إن ما يقوله رومار عن هذا مفيد بشكل خاص، حيث أنه يلتقط المعالم الرئيسة للنصوص الأشورية ويحددها على نحو مقنع واحدة بعد الأخرى كما وردت في كتاب يهوشواع[٨٠]. وفي ما يلي مثالان منها: أحد معالم التقارير الأشورية هو أنه يتم وصف كل تفاصيل عملية احتلال مواقع معينة، بينما يتم تقديم موجز عن فتح أماكن أخرى. كذلك نجد في يهوشواع أن احتلال أريحا وبثل يرد بالتفصيل بينما يتم وصف احتلال بقية المناطق باختصار. كذلك تركز التقارير الأشورية على ذكر تفاصيل استسلام السكان الذين لديهم علم بمدى قوة الأشوريين، حيث يأتون من أماكن بعيدة للاستسلام. وهذا بالضبط ما هو مذكور في حالة استسلام الجيبعونيين (الجيب) في الفصل التاسع من يهوشواع. كما إن تقارير الأشوريين تنقل النتائج الكلية للنصر بوصف ما تم من أسر أو قتل للملوك الأعداء. فقد تم اختتام وصف حملة لسنحاريب بما يلي: «وخاف الأمراء الأقوياء من تشكيلات جيشي، فهربوا من مواقعهم، وكالخفافيش التي تعيش في الكهوف، هربوا بعيدا إلى أماكن مجهولة. . . . حكمت على الحكام والأشراف الذين عصوا بالموت، وعلقت جثثهم على أعمدة حول المدينة». وفي يهوشواع، الفصل العاشر، تتم هزيمة اتحاد ملوك الجنوب بهرب الملوك الخمسة والاختباء في كهف «ماكيدا» (السطر ١٦). تتم ملاحقتهم، وأخيرا يضربهم يهوشواع ويذبحهم ويعلقهم على خمس أشجار، «وكانوا معلقين على الأشجار حتى المسا» (السطر ٢٦). ويختتم رومار عرضه للحضور القوي لنموذج الفتح الأشوري في كتاب يهوشواع بقوله: «من الممكن جدا أن ما يسمى بتقاليد الاحتلال ليست سوى اختراع قام به كتبة التثنية»[٨١].

يضيف ريتشارد نيلسون في مقالة عميقة إلى التصوير الخاص ببيئة القرن السابع ق. م الذي ابتكر التثنويون فيه كتاب يهوشواع وشخصيته[٨٢]. يقدم نيلسون مجادلته على مرحلتين. يقوم أولا بتلخيص البحث الذي قال فيه إن شخصية يهوشواع تم تصويرها من قبل الكتبة التثنويين

وفقا لتقاليد وصف الحاكم الملكي. ثم يؤكد نيلسون على أن التصوير الملكي ليهوشواع ليس فقط تصويرا عاما، وإنما يشير إلى جوسيا- على نحو عكسي لأن نيلسون يجادل في أن شخصية يهوشواع وضعت «على أنها النموذج الأصلي لجوسيا»[٨٣] . وبكلمات أخرى، فإن شخصية يهوشواع قصد منها إضفاء الشرعية على جوسيا وتعظيمه بإسباغ إنجازات وطموحات الآخر عليه بعمق نابع من اتباع تقليد طويل وعريق: يهوشواع كصورة مجازية لجوسيا. يحدد نيلسون ثلاثة تطابقات في المضمون والشكل الأدبي بين حكم جوسيا ويهوشواع التثنوي: الطاعة لقانون يهوه على النحو المبين في التثنية، التصرف كوسيط ومعزز للعهود بين يهوه وشعبه، الاحتفال بعيد الفصح كعيد شعبي يتم القيام به فقط في ملاذ يختاره يهوه من أجل التشجيع على المركزية الطقسية والسياسية[٨٤] .

هناك أمثلة متعددة للطريقة التي يمكن من خلالها رؤية يهوشواع على أنه صورة مجازية لجوسيا، وذلك على نحو يضيف بعدا لتفهم اللاهوت التثنوي الخاص بالتاريخ، وفقا لمصطلح نيلسون. فالمثال الذي أود تقديمه قد يصبح مركزيا بالنسبة للمجتمعات الاستيطانية الحديثة: النقاء العرقي. ففي كتاب يهوشواع، يتم تأسيس بنية هذا المبدأ على التثنية ٧ : ٣، وليس صعبا رؤية ما الذي جعل ذلك وثيق الصلة بأيديولوجية المستوطن، على النحو الذي يتم تقديمه لجماعة على وشك أن تغزو منطقة «موعودة» وتجرد السكان الأصليين من حقهم فيها: «أنتم لا تعقدون زيجات معهم، ولا تعطون بناتكم لأولادهم، ولا تأخذون بناتهم لأولادكم». ثم يتم تكرار هذا الأمر بعد أن يكون قد تم الاحتلال كما يبدو، وذلك في خطاب يهوشواع ما قبل الأخير (١٢ : ٢٣-١٣): «وإلا إن فعلتم، بأي شكل، عودوا إليهم، وتعلقوا ببقايا هذه الأمم، حتى أولئك الذين يبقون بينكم وتقيمون زيجات معهم، وهم معكم. . . . فالرب سوف لن يطرد أيا من هذه الأمم من أمامكم». يثار هذا الموضوع ثانية في الوحدة التثنوية، وذلك في سياق الحديث عن سليمان وأهاب. يؤكد نيلسون على المدى الذي يمكن فيه كشف الستار عن تماثل جوسيا ويهوشواع وإلقاء الضوء على عالم التثنية. فقد أخذ النقاء العرقي يحتل أهمية متزايدة بسبب سياسة جوسيا القائمة على التحرير القومي لضم مناطق مملكة إسرائيل المنقرضة، التي أتى الأجانب الذين جلبهم الأشوريون إليها وتزاوجوا فيها على مدى قرن كامل، وكذلك بسبب استخدام جوسيا للمرتزقة اليونانيين. هكذا «تتخذ الآن دعوة جوسيا للنقاء العرقي معنى أشد عمقا. فهي كما لو أن التثنوي اتخذ على عاتقه اقتراح سياسة قومية على ملكه البطل. وكما في أيام جوشو، فإن سياسة جوسيا نحو مسألة اختلاط الأجناس لا يمكن أن تكون سوى تلك الخاصة بالتثنية ٧ : ٣»[٨٥] .

تأويلات بن- غوريون

قد يكون تقارب تعليقات أنيتا شابيرا وهيرتسوغ مفيدا في التعريف بتعليقات بن -غوريون على كتاب يهوشواع بشكل خاص. ففي أحد هوامش مقالة لها حول مكانة الكتاب المقدس في الهوية الإسرائيلية، وهو ما توقفت عنده طويلا في الفصل السابق، تقول شابيرا: «هناك تشابه بين البروتستنتية وموقفها من النصوص المقدسة وموقف اليهود (الصهيونيين) من الحرفية التناخية»[٨٦]. وفي مقالته التي يضع فيها عمل الأركيولوجيين النقديين في قالب ثورة كون العلمية[٨٧]، يختتم هيرتسوغ ببعض الملاحظات عن علاقة عمله بالمجتمع، ويتمنى أن لا يقرن موقفه بفرضية أن «تقويض تاريخية القصص التوراتية يعني تقويض «حقنا التاريخي» (في أرض إسرائيل)»[٨٨]. إن أحد أسباب رفض هيرتسوغ لتلك الفرضية هو أنه «يمكن التوصل إلى استنتاجات سياسية، تؤكد على العكس من ذلك على أهلانية الإسرائيليين، الذين لم يأتوا إليها كغزاة أجانب. فالإحساس بالانتماء للبلاد، السائد بين الجيل الشاب لا تعيقه الحاجة «لتبرير» وجود دولة إسرائيل استنادا إلى وعود ربانية[٨٩].

لذلك فإن ما تحيله شابيرا إلى ما يبدو كأنه هامش عرضي هو في الواقع محوري من أجل فهم أن المضمون الذي «يعود» فيه الصهيوني إلى الكتاب المقدس، وبشكل خاص قراءة بن- غوريون له، هو مفهوم بروتستنتي. يجب أولا أن أوضح أن ما لا أعنيه بالبروتستنتية هو: لا شيء له علاقة بسياسة الهوية وثيمة الهوية بشكل عام. وبكلمات أخرى، فأنا لا أجادل في أن بن- غوريون، أو المستوطنين الإسرائيليين الصهيونيين، كانوا بروتستنتيين أو أنهم كانوا معجبين بالبروتستنتية بشكل بسيط ومستقيم. فالنقطة هي أن الطريقة الصهيونية الحديثة للإشارة إلى العهد القديم واستعماله، هي بروتستنتية، بالمعنى الذي استكشفته كتاريخ لإعادة الماضي عبر الأداة الانكليزية البادئة (ري). فهذه الطريقة للإشارة للعهد القديم لها ثلاثة خصائص ذات علاقة: التناول المباشر للنص واللامبالاة وتمزيق طبقات التعليقات اللاهوتية التي تتوسط بين الفرد القارئ والنص التأسيسي، ثم فرضية أنه من حق الفرد أن يشتبك مع النصوص المقدسة لأنه هو نفسه إنسان فرد، ثم التأكيد على الأجزاء الحكائية من العهد القديم، ضمن فرضية أن الحكاية صحيحة، وأن حدوثها يشكل مصدرا موثوقا وشرعيا لكل أنواع العودة وإعادة التشريع والإعادة.

في ما يتعلق ببن -غوريون، كان المكون المركزي لتعامله مع نفي المنفى، والذي كان محط

اهتمام دراساته، هو إزاحة التلمود والميشنا جانبا والتخاطب المباشر مع العهد القديم. ومع ذلك، من المفيد هنا تقديم بعض الأمثلة على استبعاد يهودية المنفى عن مضمون مشروع بن- غوريون الخاص بالكتاب المقدس خلال الخمسينيات وأوائل الستينيات، وهي أمثلة ملفتة بفعل أصوليتها. انتقد بعض الكتاب والمفكرين مشروع بن -غوريون الكتابي الميسياني وموقفه السلبي من بحوث المنفى. كان ناثان روتينسترايخ، أستاذ الفلسفة في الجامعة العبرية أحد هؤلاء. في رسالة مؤرخة في الثالث والعشرين من آذار ١٩٥٧، وفي رده على تحفظات روتينسترايخ على تعلقه الأعمى بالكتاب المقدس، دافع بن- غوريون بشدة عن أفكاره الخاصة بالرؤى الميسيانية و«القفزة التاريخية» كطريق سياسي جدير بالمتابعة. وفي شرحه لفكرته عن «القفزة المساحية»، ينتقل إلى «القفزة المؤقتة». وكان يقصد بتلك الأخيرة أن المشروع الصهيوني في فلسطين يشكل بداية جديدة، تصل فورا بالماضي البعيد، ماضي يهوشواع بن نون، ديفيد، أوزيا، الحشمونيين الأوائل. من بين كل الكتب التي وضعت في الشتات لا يوجد كتاب قريب إلى شباب البلاد مثل الكتاب المقدس. صحيح أنه ليس كتابا، وإنما مجموعة كتب، وأن هذه الكتب ليست كلها قريبة منا بالتساوي. مع ذلك، لو أخذت (كل الكتب التي كتبت في الشتات من أولها إلى آخرها)- فإن كتب الكتاب المقدس ترجح كفة الميزان، وذلك بقدر تعلق الشباب بوهجها ونضارتها، حقيقتها، جغرافيتها وقربها، وأنفاسها. فأنت لن تجد كتابا عبريا واحدا تم وضعه بعد الكتاب المقدس حتى آخر ثلاثين أو خمسين عاما، ويكون قريبا وحميما للشباب كما هو الكتاب المقدس. لقد توقف الماضي البعيد عن أن يكون بعيدا. وتوقف الماضي القريب عن أن يكون قريبا. يتطلع شباب البلاد اليوم إلى الشعب اليهودي عبر عدسة الدولة اليهودية والكتاب المقدس- وليس عبر بلدة في بولندا أو أية أيديولوجيا ابتكرت في فيينا أو أوديسا ووارسو قبل ستين عاما. إن القرن التاسع عشر اليهودي هو الآن أبعد وأكثر غربة عن الشباب الإسرائيلي من الماضي البعيد قبل ثلاثة آلاف عام[٩٠].

هناك مثل آخر يؤكد على الطبيعة البروتستنتية لمشروع بن- غوريون التناخي، وهو يتمثل في نظرة ناقد أدرك أن هذا المشروع لم يكن بأي معيار واضحا يهوديا. في أيار من العام ١٩٦٢، حضر بن- غوريون المؤتمر السنوي لجمعية الكتاب ودار بينه وبين حاييم هزاز حوار علني. يمكن التذكير بأنه قبل نحو عقدين، كان هزاز قد كتب قصة قصيرة هي «الموعظة»، وهي عن ناسك يقيم كعضو في أحد الكيبوتسات ويرفض الاعتراف بتاريخ يهودي، ويقول إن سلبية المنفى ليست تاريخا[٩١]. وسواء أكان قلب هزاز قد تغير الآن أم أنه أراد حقا أن ينتقد نفي المنفى بالتحدث

ضد ذلك بقوة، فقد أصبح هزاز ناقدا لما يسميه يشعياهو ليبوفيتش بعبادة بن -غوريون للكتاب المقدس. ومع تواصل الحوار، قال هزاز لبن-غوريون:

> أنا لست ضد دراسة الكتاب المقدس، الذي هو واضح بذاته، وإنما ضد الطقس الكتابي، حين يتحول الكتاب المقدس إلى أساس وحيد. الكتاب المقدس هو جزء من اليهودية، و في الواقع، فإن الشعب اليهودي لم يكن معنيا جدا بهذا الجزء، كما إن هذا الجزء لم يساعد على الحفاظ على الشعب اليهودي.......
> فبحد ذاته، ليس الكتاب المقدس أكثر من ماء راكدة لا تؤدي إلى أي مكان إلا النهاية المحتومة..... وكل ما يمكن الحصول عليه هو الحفريات وجغرافيا أرض إسرائيل، والغوص في الكتب. ولكننا لن نحصل على الحياة الروحية[٩٢].

ولكن عناد بن غوريون لم يتزحزح، ورد قائلا:

> في ما يتعلق بالكتاب المقدس، فأنا أرفض رأيك كليا. أنت لا ترى لماذا هو مهم هنا. السبب هو أننا نحتاج يهوديا يعرف ما الذي تعنيه رابطته بالأرض. نريد تعميق هذه الرابطة بالأرض. لم تكن مسألة أركيولوجيا فقط حين قام يادين بحفرياته في جبل النقب. بأي جلال وفرح سمعت كلماته، كما لو أن يد باركوخبا قد امتدت إلينا. حتى وقت قريب، لم يكن معروفا هل كان باركوخبا أم باركوزيبا، وفجأة، أصبح مقاتلا حيا. هذا يتكلم للقلب... أنت تقول لا للطقوس، في رأيي، لا بد من الطقوس، هذا شيء مقدس، لا يوجد شيء مثله... الكتاب يتحدث إليهم (للشباب الإسرائيليين) من كل صخرة. حين يكونون في النقب- يعرفون أن أبانا إبراهيم تجول هنا[٩٣].

ثم هناك اللجوء إلى الكتاب المقدس الذي ليس فقط بروتستنتيا، وإنما بروتستنتيا -استيطانيا أيضا. وذلك بمعنى أنه يتم تجنيد «العودة» إلى الكتاب المقدس من أجل انتزاع أرض مأهولة، من

سكانها الأصليين، وتحويلها إلى أرض آباء قومية تحتفظ جماعة المستوطنين فيها بنقائهم العرقي مقابل السكان الأصليين. إن ملاحظة هيرتسوغ، التي يقول فيها بضرورة اعتناق الإسرائيليين الصهيونيين الأطروحة الأركيولوجية التي تقول بالانصهار التدريجي للإسرائيليين الأوائل، هي ملاحظة كان يجب أن يتم التعامل معها بجدية. فإحدى المجادلات المهمة التي يطرحها الأركيولوجيون النقديون هي أن إسرائيل القديمة انبثقت كنتاج عملية طويلة انصهرت فيها عناصر محلية عديدة، فتحولت إلى عرقية متجانسة (بأي معنى كان): أفلم يكن من شأن ذلك أن يشكل بديلا أيديولوجيا ممكنا لحكاية الاحتلال الكتابية الخاصة بالإبادة والاستيطان؟

إن سبب عدم قدرة أو عدم رغبة هيرتسوغ في العثور على الجواب الواضح هو أن المشروع الذي تم استحضار العهد القديم من أجله هو مشروع استيطاني، وهو مشروع استيطاني ليس فقط من حيث الاستيلاء على الأرض والعمل، وإقامة المستوطنات والمؤسسات، وإنما كذلك من حيث الوعي التاريخي، والأيديولوجيا والخيال الأدبي. فهناك بالنسبة للدول الاستيطانية على النحو الذي أكد عليه أولبرايت، شرطان لا غنى عنهما: الغزو والاحتلال كأصل تأسيسي، ثم الحصانة الإثنية مقابل السكان الأصليين. وقد لجأت دول استيطانية أخرى إلى الاستفادة من العهد القديم على نحو مشابه في هذا المجال[٩٤].

تتصف تأويلات بن-غوريون بالجرأة الفريدة في محاولتها لأجل تربيع الدائرة، لجعل المتناقضات تبدو ممكنة (أصلي-مستوطن). وبكلمات أخرى، فإن قراءة بن-غوريون لكتاب يهوشواع هي محاولة تأويلية لمنح الأمة العبرية أصلا محليا، وفي الآن ذاته الحفاظ على الأساس التكويني لعملية الاستيلاء والنقاء الإثني. فعلى الرغم من أن تأويل بن- غوريون الجريء للكتاب المقدس ليس مجهولا لدى الباحثين، فإن محتواه لم يحظ بالتحليل الجدي. هناك استثناءان تم فيهما مناقشة التأويل، غير أنه لم يتم التعرف على الأساس الاستيطاني البروتستنتي فيه أبدا[٩٥]. أحد هذين الاستثناءين هو مايكل كيرين، الذي يظل يذكر القارئ بأن منهج بن- غوريون في تناوله للكتاب المقدس، على الرغم من كونه عباديا، هو في حقيقته علماني. ويعني كيرين بالعلمانية، ودون أن يدرك تماما أهمية ما يقول، أنها لا دينية، ضد الحاخامية دون أية إشارة لليهودية، وبرتستنتية أو علمانية بمعنى العلمنة الحداثية للمسيحية، على النحو الذي يفترضه راز-كراكوتسكين. لكي يكون بن- غوريون علمانيا حقيقيا وتاما، كان ينبغي أن يتبع الاستقلاليين والبونديين في التخلي التام عن الكتاب المقدس باعتباره خرافات وتشويشات. ولكنه لو فعل ذلك لما كان صهيونيا.

وإذ أعود الآن إلى التأويلات ذاتها، سوف أبدأ بواحدة من تفسيرات بن- غوريون الأخيرة. في الثالث عشر من أيار ١٩٦٠، نشرت الجيروزاليم بوست وقائع مؤتمر صحافي دراماتيكي عقد في اليوم السابق في المركز الصحافي في تل أبيب، تحت عنوان «بن -غوريون يقدم نسخته عن حكاية الخروج من مصر[٩٦]»، تم وضع النص لاحقا في مجلد ضم تعليقات بن -غوريون الكتابية[٩٧]. وفي سياق استغلاله للمشهد العام، وعلى أساس أدلة تناخية داخلية وتفسيراته الخاصة- ومعظمها ظرفية واستنتاجية- أعلن بن غوريون للأمة أن الحقيقة تقول إن جزءا صغيرا فقط من جماعة الأجداد ذهبوا لمصر، ولذلك فإن الذين شاركوا في الخروج وكانوا موجودين على جبل سيناء وغزوا الأرض التي وعد إبراهيم بها، كانوا أقل بكثير مما كان يعتقد سابقا: أقرب إلى ستمئة منهم إلى ستمئة ألف. ثم قال بن -غوريون: «إذا كانت فرضيتي صحيحة، فهذا يعني أنه، باستثناء عائلة يوسف، كان الشعب العبري يقيم في الأرض باستمرار، منذ أيام إبراهيم- وهذا يعني أنه لا مجال للشك في أن عدد العبريين الذين كانوا يؤمنون برب واحد وظلوا يقيمون في الأرض، كان أكثر بعدة أضعاف من أولئك الذين ذهبوا إلى مصر وعادوا منها إلى الأرض[٩٨]. بل والأكثر من ذلك، أكد على أن أطروحته أوضحت ظاهرة في الحكاية الكتابية كانت ستظل عصية على الفهم:

> إذا كان عدد الذين غادروا مصر هو ٦٠٠، أو لنقل بضعة مئات أكثر- وهذا العدد في تلك الأيام لم يكن عددا قليلا- فسوف يكون بإمكاننا شرح تيههم في الصحراء (كان يمكن لعدد أقل من ذلك بكثير أن يبقى على قيد الحياة، ودخولهم إلى البلاد، وتناولهم طعاما من نتاج الأرض فور وصولهم هنا. لقد عادوا إلى أبناء بلدهم الذين كانوا مقيمين فوق الأرض على الدوام مع العديد من الأمم الكنعانية (لاحظ كيف يتم الحفاظ على النقاء العرقي)[٩٩].

جاء المؤتمر الصحافي في أواخر عقد من الهستيريا التناخية، والتي كان أحد مكوناتها اجتماع يعقد مرة كل أسبوعين في مقر رئاسة الوزراء حيث إقامة بن- غوريون، من أجل دراسة الكتاب المقدس. كان لهذا الاجتماع دعاية واسعة، حيث وجد بن -غوريون في الاتحاد الإسرائيلي لبحوث التوراة شريكا متلهفا وعلى استعداد للتعاون معه في مجال تأويلاته، وقد شكلت تلك

الاجتماعات أساس مجلد تفسيرات بن غوريون[100] . رفض بعض أساتذة الجامعة العبرية مثل أستاذ التلمود إفراييم أورباخ الدخول في هذه اللعبة، غير أن المثقفين، وبشكل خاص أولئك الذين يشكلون جزءا لايتجزأ من المؤسسة في الجامعات، يميلون في العادة نحو الانحناء أمام حضرة السلطة، ولا يشكل المثقفون الإسرائيليون استثناء.

على الرغم من أن بن- غوريون حاول بكل وسيلة أن يستجيب لآراء الباحثين، فمن الواضح من السجلات الخاصة بالاجتماعات، كما يقول كيرين، أنه هيمن على الوقائع وأنه كان يملي المواضيع التي ينبغي مناقشتها. ومن المهم ملاحظة أنه، وكما لاحظ كيرين «في العام ١٩٥٩ . . . كانت كل الجلسات مخصصة لكتاب يهوشواع- أحد الكتب المفضلة لدى بن غوريون- كما كانت المحاضرات التي قدمها كبار الباحثين تتحدث عن مواضيع مثل احتلال كنعان، الجوانب العسيرة للاحتلال، واستيطان القبائل في البلاد»[101] .

اعتمدت الفرضيات التي قدمها بن غوريون في المؤتمر الصحافي العام ١٩٦٠ على تأويلاته التي كان يدلي بها في اجتماعات المجموعة الكتابية التي كانت تعقد في مقره كل أسبوعين. وهي مجادلات بدأت العام ١٩٥٩، وهو العام الذي تم تكريسه بطلب من بن- غوريون للبحث في يهوشواع والاحتلال، ثم تطور على مدى السنوات الأربع التالية عبر عدة جلسات. تم بعد ذلك إعادة إخراجها كمقالات أو كوقائع مسجلة وتضمنت أربع مجموعات كانت مثل كل مشروعه التأويلي، تحتوي على الكثير من التكرار والتداخل بين الموضوعات، إلى حدّ صارت تعتبر فيه بأنها ذات مرجعية داخلية ولها منطقها الخاص. كان ترتيبها على النحو التالي: «قدم إسرائيل وأرضه»، «قدم العبريين»، «التاريخ القديم للعبريين في كنعان»، ثم الفصول٢٣- ٢٤ من كتاب يهوشواع». تم تأليف الكتابين الأولين في العام ١٩٥٩، وكان الثالث عبارة عن محادثة جرت في العام ١٩٦٢، بينما تم إلقاء الرابع كمحاضرة في المقر الرئاسي في شباط ١٩٦٣. يشكل النص الرابع الأكثر شمولية والأوسع من حيث الجهد التأويلي الذي بذله بن -غوريون فيه، حيث طرح فيه نظرية أن العبريين وجدوا في الأرض كمجموع آمن جماعيا بشكل من أشكال التوحيد الديني، وأن هذا هو الذي جذب إبراهيم من بلاد ما بين النهرين متتبعا مسار رؤيته التوحيدية. ثم يتم تكملة النص بمجادلة حول مركزية شخيم/ نابلس وحكاية الخروج المنقحة[102] .

سوف أركز هنا على هذه المقالة الرابعة الأخيرة المخصصة للفصول الختامية من كتاب يهوشواع. إن قراءة تأويلات بن -غوريون ككل واحد، تجعل المرء يشعر بأن هذا النص،

على الرغم من أنه الأخير من حيث التسلسل، إنما يشكل نقطة البداية المعرفية التي أطلقت كل عملية بن- غوريون الفكرية. لم يكن هناك كتاب في العهد القديم فضله بن- غوريون على يهوشواع، ولا كتاب آخر كرس له مثل هذا الجهد الفكري. ففي هذا التأويل- كما في كل المشروع- كان محاوره الرئيس هو يحزقيل كاوفمان (تمت مناقشته في الفصل الثالث)، وهو أستاذ الكتاب المقدس في الجامعة العبرية، الذي كانت له عدة محاورات معه[١٠٣].
أكرم بن غوريون كاوفمان باعتباره أبرز باحث في تلك الحقبة، والذي أنقذ كتاب الكتب من براثن الباحثين الحاقدين من غير اليهود (باستثناء أولبرايت بالطبع)، وبخاصة الألمان منهم، وكذلك من شتائم الحاخامين، حين جلب العهد القديم إلى الوطن. كان هناك شيء محرج في تملق بن- غوريون، آخذين في الاعتبار عدم شهرة كاوفمان على الصعيد العالمي، والتفوق البحثي لأولئك الذين أقسم أن يرفض بحوثهم. فالتوتر بين الضراوة التي هاجم فيها بن -غوريون كاوفمان سابقا والأوسمة التي يغدقها عليه الآن تجعل المرء يتساءل في ما إذا كانت هذه الأوسمة صادقة.

اعتمد بن غوريون على كتابين لكاوفمان ظهرا خلال الخمسينيات. كان الأول كتابا من ثمانية مجلدات بعنوان «تاريخ المعتقد الإسرائيلي» وتم نشره بين عامي ١٩٤٧ و١٩٥٦ [١٠٤]. تناول كاوفمان في هذا الكتاب جل المادة البحثية الحديثة عن الكتاب المقدس، وإنما دون نجاح كما اتضح لاحقا. كانت النقطة المركزية في مجادلته الدائرية هي أن تشكل مبدأ التوحيد الديني والأمة اليهودية قد تما معا فوق جبل سيناء، معتمدا في ذلك على دليل رئيس رأى بأنه موجود في الكتاب المقدس ذاته. تجدر الملاحظة أنه على الرغم من – وربما بسبب – أن المجتمع البحثي الدولي اعتبر مجادلته ومنهجه عرضة للشك، وبمعنى آخر–تم نسفها تماما من قبل س. د. غوتيان- فقد أوكل المحررون الإسرائيليون للموسوعة الخاصة بالكتاب المقدس لكوفمان تحرير المادة الرئيسة «الدين اليهودي»[١٠٥] لها. أما المجلد الثاني، وهو حصيلة ثانية من المشروع متعدد المجلدات، فكان مخصصا كليا لكتاب يهوشواع. وقد صدر باللغة الانكليزية في العام ١٩٥٣عن مطبعة ماغنيس، وباللغة العبرية بعد ذلك بعامين، وبعنوان «التقرير التوراتي لاحتلال فلسطين». أما لماذا اختار كاوفمان كتاب يهوشواع كموضوع له، فذلك واضح في رأيي: فالاحتلال والتطهير العرقي في العام ١٩٤٨ لا بد وأنهما قد جعلا إصدار نص عن كتاب يهوشواع في أوائل الخمسينيات مناسب جدا. وبما أنه أقصر كثيرا وأقل تركيزا من قريبه الضخم، فإن هذا النص الخاص جدا يشكل دليلا ملموسا على المنهج

الدائري الخاطئ الذي شكل أساس التأويل، ليس تأويل كاوفمان فقط، وإنما أولبرايت وبن- غوريون وآخرين أيضا. كان كاوفمان مدركا، وكذلك صهيونيون آخرون، لمواقف كبار اللغويين الألمان وأطروحة نوث حول التثنية. مع ذلك، فهو لم يكن ندا لهم، وكل ما تمكن القيام به هو الإدعاء بصحة الأساس التاريخي للتقرير الخاص بالاحتلال، مع بعض التحفظات، وإعادة رواية الحكاية بكلماته الخاصة كما لو أن ذلك يشكل دليلا غير زائف. فما حاول الحفاظ عليه وادعاءه، لم يكن غير تكرار للعمودين التوأمين للوعي الاستيطاني: القصة التأسيسية للاحتلال، والنقاء العرقي للأمة الغازية مقابل السكان الأصليين.

يمكن لنظرة أولية على مقالة بن- غوريون الخاصة بالفصلين الأخيرين (٢٣-٢٤) من يهوشواع أن تؤكد لماذا كان ذلك التعليق نقطة بداية مناسبة لأطروحته. إن ما حير بن- غوريون هو كيف أن هذين الفصلين اللذين لا بد من أن يكونا خطب يهوشواع الوداعية، ارتبطا ببعضهما البعض، لأن «مضمون، و بنية وأهمية هذين الفصلين متباينة أساسا»[١٠٦] وهو يذكر عددا من الاختلافات بينهما. ففي الفصل ٢٣، لم يتم ذكر مكان الخطاب، وكل ما ذكر هو أن يهوشواع طاعن في السن، بينما لا يوجد في الفصل ٢٤ إطار زمني، ولكن المكان محدد بأنه شْخيم (نابلس)، وهو المكان الذي أولاه بن -غوريون أهمية تأسيسية. في الفصل ٢٣، يخاطب يهوشواع كبار القوم فقط، بينما يجمع في الفصل الرابع القبائل الإثنتي عشر. في الفصل ٢٣، يهوشواع فقط يتكلم. في الفصل ٢٤ هناك حوار: يتكلم يهوشواع ويرد الناس، يهوشواع يجادل والأمة تصغي. ثم يجمع يهوشواع قبائل إسرائيل وينادي على الكبار والزعماء والقضاة والضباط لكي «يقفوا أمام الرب». لا يحدث مثل هذا الشيء في أي مكان آخر في كتاب يهوشواع. ويمكن الإحساس فورا أن هذا مشهد احتفالي فريد[١٠٧]. والأهم من ذلك بالنسبة إلى بن- غوريون، هو أن الانطباع الواضح المستخلص من الفصل ٢٣ هو أن يهوشواع كان يتكلم مع أناس شهدوا وتقبلوا العهد مع الرب فوق جبل سيناء، وأنه أراد فقط أن يذكرهم بعدم الإقدام على انتهاك ذلك العهد، بينما يقوم يهوشواع في الفصل ٢٤ في شْخيم بالتوسط بين الرب والناس في شأن العهد ويحذر الناس بأن يتحاشوا غضب الرب. يفترض الفصل ٢٣ ضمنيا أن الحاضرين عالمون بالطريق التي هم سائرون فيها حتى الآن، بينما يبدأ الفصل الرابع باستعراض يهوشواع للتاريخ القومي منذ إبراهيم. وكل ذلك يولد الإحساس بأن يهوشواع كان يتكلم في هذين الفصلين إلى شعبين لم يشتركا في نفس الديانة[١٠٨].

قبل الوصول إلى حل بن- غورين لهذه الأحجية، لا بد من تذكر أنه بقدر ما نعلم، فإن قصة الاحتلال هي على الأرجح قصة ملفقة من قبل كتبة التثنية في زمن جوسيا، أي بعد نحو ستة قرون من الوقت الذي يفترض بأن القصة حدثت فيه، وتلى ذلك تنقيح في الفترتين البابلية والفارسية، يطال تأثر القصة بنموذج الاحتلال الأشوري، وأن يهوشواع كان شخصية وهمية تم تركيبها كحيلة أيديولوجية لتعزيز مكانة جوسيا وشرعية سياساته، وأخيرا هو أن الفصل ٢٤ يشكل إضافة تمت خلال الفترة الفارسية (٥٣٩-٤٥٠) كان الهدف منها ربط كتاب يهوشواع على نحو مباشر بالتوراة بدلا من الكتب التي تلتها [١٠٩]. لم يوافق بن- غوريون على أن الفصل الرابع كان إضافة متأخرة- وهو ما كان حتى كاوفمان قد أيده ولقي تعنيفا من بن - غوريون على ذلك. فقد رأى بن -غوريون أنه من الخطأ أن يتم التفكير، كما فعل كاوفمان، في أن بقية يهوشواع مترابط منطقيا، بسبب التناقضات الكثيرة حول ما إذا كان تم احتلال كل الأرض أم بعضها، وما إذا كان تم تسليب كل شعوبها أم لا. يصر بن- غوريون على أن الفصل ٢٤ يمثل تعبيرا صادقا عن الاحتلال المجيد للأرض الموعودة، وأنه كتب عند ما اكتمل ذلك.

ثم واصل بن غوريون جهوده التأويلية. في الفصل ٢٣، يخاطب يهوشواع المجموعة القليلة نسبيا التي كانت قد غادرت مصر:

> لا توجد حاجة لإخبارهم عن التاريخ المبكر وعن الخروج من مصر لأنهم شاركوا في تلك التجارب على نحو لا يقل عن يهوشواع نفسه. لم يكونوا منقسمين إلى قبائل، لأن أولئك الذين نزلوا إلى مصر وأولئك الذين غادروا مصر كانوا متحدين طيلة الوقت على دين واحد وأمل واحد، وكان يقودهم معلم واحد وقائد واحد - هو موسى بن عمرام. وفي كلماته الأخيرة لهم قبل موته- في الفصل ٢٣- أقنع يهوشواع نفسه بطلبه إليهم بأن يتمسكوا في المستقبل بالسيد ربهم كما فعلوا «حتى ذلك اليوم» [١١٠].

فمن كان إذن، أولئك الذين كان يهوشواع يخاطبهم في الفصل ٢٤؟ كانوا أولئك الذين يصفهم بن غوريون بأنهم اليهود الأهلانيون في النسخة العبرية الأصلية، أو اليهود

المواطنون في النسخة الانكليزية.[111] كانوا ينتمون إلى بنية قبلية، ولذلك، يشرح بن غوريون، أن الفصل الرابع يبدأ بيهوشواع «بعد أن جمع كل قبائل إسرائيل في شْخيم». لم يكونوا يعون الخروج ولا العهد في سيناء، «ورغم أن إرثهم التاريخي كان الإيمان برب واحد»، فإن اختلاطهم بعبدة الأصنام تطلب تذكيرهم وتطهيرهم. كانوا في حاجة لأن تروى لهم الحكاية التاريخية للأمة، رغم أن بن- غوريون لا يشرح لماذا يحتاج هؤلاء اليهود الذين ظلوا مقيمين في الأرض أن يروى لهم عن الآباء أكثر مما يروى عنهم «لليهود المصريين»، آخذين في الاعتبار أن مكان الآباء المعروف هو أرض كنعان، حيث كانوا يقيمون. فالعهد مع المقيمين في الأرض لم يكن شيئا قد تم سابقا ويحتاج الآن إلى تذكير (وهو الحال بالنسبة لليهود المصريين)، وإنما كان يحدث لأول مرة وفقا لبن -غوريون. وهذا هو السبب، كما يفسر بن - غوريون، كان على يهوشواع أن يلخص في الفصل ٢٤ تاريخ الأمة. نقش يهوشواع العهد الذي توسط من أجله بين الرب واليهود المواطنين، تناول حجرا كبيرا ونصبه كشاهد على العهد تحت شجرة بلوط في شْخيم- نفس شجرة البلوط كما يفترض بن غوريون، التي ذكرت في عهد إبراهيم ويعقوب[112]. كان يهوشواع ٢٤ في شْخيم، كما أصر بن غوريون بحماس كبير، في مواجهة رفض كاوفمان وآخرين لذلك، «تجليا جديدا لجبل سيناء»[113].

وأخيرا، لم يعمد بن- غوريون إلى مقاومة أو امتداح الخروج أو عهد الصحراء أو حكاية الاحتلال، بل ولم يشكك في الأهمية المركزية لذلك الجزء من الحكاية الخاص بأصول الأمة. وكما تم شرحه سابقا، فقد تم تجاهل تلك الحكايات بهدف الحفاظ على نقاء الأسطورة التأسيسية للاستيطان، التي تظل غير مشوهة «باكتشاف» أن الأمة اليهودية كانت في الآن ذاته أصلية وأهلانية. فبالإضافة إلى أن ذلك كان تأويلا استيطانيا، فإن إصرار بن غوريون على الطبيعة الأصلية للأمة اليهودية إنما ينبع في رأيي من نفيه القاطع والغاضب للمنفى. وكما أكد عدة مرات، فهو لم يستطع أن يسبر غور الظروف التاريخية التي تتعرض لها أمة ما، ولنقل هنا أمته على الأقل، عندما تتشتت بعيدا عن ترابها الوطني وتتغلب على هذه الظروف. فبن -غوريون، المناهض لليديشية واللادينو، رفض تقبل أن يكون ممكنا الحفاظ على لغة قومية في المنفى، أو أن يتم خلقها في المنفى. وشأن صهيوني ميسياني آخر، هو غيرشوم شوليم، استمد بن غوريون سلطته المطلقة لتفسير التوراة من مجرد قناعته بالأسطورة الصهيونية التأسيسية: نفي المنفى، العودة إلى الأرض، والعودة

إلى التاريخ. في نيسان ١٩٥٩، متجاهلا تعليقات الحاخامين، قال في اجتماع حضره باحثون في الكيبوتس الذي أختاره لإقامته، سدي بوكر، في النقب:

> الاحتلال، الاستيطان، القبيلة، الأمة- لا أعتقد أن شعبا موزعا ومشتتا، بدون أرض وبدون استقلال، قادر على فهم الأهمية الحقيقية لمثل هذه الكلمات. فهم لم يشاركوا في احتلال ولم يعرفوا ما الذي يعنيه الاحتلال. والشيء نفسه ينطبق على الاستيطان. فقط مع الولادة الثانية لإسرائيل في عهد جيلنا، بدأت هذه الكلمات تكتسي لحما، وأصبحنا ندرك محتواها ومعناها. وإذ ندرك ذلك الآن، يجب علينا أن نغوص مجددا في قصص الكتاب المقدس[١١٤].

الهوامش

الفصل الأول

١ . أشكر فياي لال لذكر هذه المقالة .

٢ . فيلدمان، رون (تحرير)، «حنة اريندت، «اليهودي كمنبوذ: الهوية اليهودية والسياسات في العصر الحديث»، نيويورك، غروف، ١٩٧٨، ص. ١٣١ .

٣ . مقتطفات من مراسلات بين ثيودور هرتسل وآرثر شنيتزلر (١٨٩٢-١٨٩٥)، ترجمة كارمايكل، ج. ، ميدستريم ٦، (١٩٦٠)، ص ص. ٥٥-٦ .

٤ . كورنبيرغ، ج. ، «ثيودور هرتسل: من الانصهار إلى الصهيونية»، بلومنغتون وإنديانوبوليس، ، جامعة إنديانا، ١٩٩٣، ص. ١٥٢ .

٥ . أريندت، حنة، «من قضية درايفوس إلى فرنسا اليوم»، دراسات اجتماعية يهودية، (تموز ١٩٤٢)، ص ص. ٢٠٨-٤٠ . تم تدعيم ذلك بمراجعة كنت أعدها لمادة زيرتال، إ. «الموت والأمة: تاريخ، ذاكرة، سياسات، أور يهودا: دفير، ٢٠٠٢ . أنظر بيتيربيرغ، «حنة أريندت في تل أبيب» نيو ليفت ريفيو، ٢١، (أيار-حزيران ٢٠٠٣)، ص ص. ١٣٧-٤٧ .

٦ . ماروس، م. ، «سياسات الانصهار: دراسة عن المجتمع الفرنسي في زمن مسألة درايفوس، جامعة أوكسفورد، ١٩٧١، ص ص. ١٧٩-٨٠ . وكورنبيرغ، مصدر سابق، ص. ٢٠٠، هامش ٢٥ .

٧ . غينزبيرغ، س. ، «خط العرض، العبيد والتوراة: تجربة في التاريخ الجزئي»، البحث النقدي، ٣١-٣، (ربيع ٢٠٠٥)، ص ص. ٦٦٣-٨٣ . للمقارنة في شأن التاريخ الجزئي، أنظر غينزبيرغ، «التاريخ الجزئي: أشياء أعرف بها»، البحث النقدي، ٢٠/ ١٩٩٣، ١، ص ص. ١٠-٣٦ .

٨ . باسين، فان، «باريس، ١٨٩١-١٨٩٥» دراسة في تحولات حياة ثيودورهرتسل»، في يزغال، ة. و. ، «ثيودور هرتسل: نصب تذكاري: جمعية فلسطين، ١٩٢٩، ص. ٣٨. يعتقد ماروس أيضا أن الإثنين قد التقيا في خريف ١٨٩٤ . أنظر ماروس (مصدر سابق)، ١٧٩-٨٠ . كذلك يقول ماروس بأن حقيقة أن الإثنين قد توصلا إلى النتيجة ذاتها شيء مهم»، ص. ١٨٠ . أتفق معه فقط في أن الإثنين قد وصلا إلى نتيجة أن الانصهار قد فشل وأن غيتو جديدا أشد قسوة قد أقيم .

٩ . ويلسون، ن. ، «برنارد لازار: اللا سامية ومشكلة الهوية اليهودية في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر»، جامعة كمبريدج، ١٩٧٨، ص. ١٤٤ .

١٠ . المصدر السابق .

١١ . المصدر السابق. ص ص. ٣-٦٥ و ٢٢٢-٥٣ . ماروس، «صهيونية فوضوية»، ميد ستريم ، حزيران-تموز ١٩٧٧ ، ص ص. ٣٥-٤٢ . و «سياسات الانصهار»، أوكسفورد، ١٩٧١ ، ص ص. ١٦٤-٩٦ و ٢٤٣-٨٢، وسيلبرنر، ي. ، «لازار والصهيونية» شيفاط زيون، ٢-٣، (١٩٥١-٢)، ص ص. ٦٣-٣٢٨، و وستريتش، ر. ، س، « يهود ثوريون من ماركس إلى تروتسكي»، لندن: جورج هاراب، ص ص. ١٣٣-٥٣ .

١٢ . لوي، م. ، «الخلاص واليتوبيا: الفكر اليهودي التحرري في وسط أوروبا»، دراسة في الصلة الاختيارية، ستانفورد، ١٩٩٢ .

١٣ . المصدر السابق، ص ص. ٩ - ١٧٨ .

١٤ . المصدر السابق، ص. ١٨٣ .

١٥ . المصدر السابق، ص. ٧-١٨٦ .

١٦ . ظهر في باريس: ليون تشيللي، ١٨٩٤ . ترجمة مبكرة: «اللاسامية، تاريخها وأسبابها، نيويورك: المكتبة الدولية، ١٩٠٣ . و ويستريتش، جامعة نبراسكا، ١٩٥٥ .

١٧ . انظر مثلا، لازار، «اليهود والإسرائيليون» و«اللاسامية وأسبابها» وكلاهما ظهرا في مجلة أحاديث في السياسة والأدب، أيلول ١٨٩٠ وايلول ١٨٩٢ ، ثم اليهود واللاسامية، كانون الأول ١٨٩٣ .

١٨ . ماروس، «سياسات الانصهار»، مصدر سابق، ص. ١٧٠ .

١٩ . المصدر السابق، ص. ١٧٤ . يجادل ماروس في أنه في آخر الكتاب، تتغير آراء لازار بعض الشيء ويتوقع تحوله القريب، ص. ١٧٧ .

٢٠ . ويلسون، مصدر سابق، ص ص. ٧٠-٨٦ و ٨٧، هامش ٣٤.

٢١ . لووي، مصدر سابق، ص ص. ١-١٩٠ . و ويستريتش، مقدمة لطبعة ١٩٩٥ من كتاب لازار، « اللاسامية».

٢٢ . ويستريتش، مصدر سابق، صص. ٣-١٤٢ .

٢٣ . كورنبيرغ، مصدر سابق، صص. ١-١٩٠ و ٢٠٠ .

٢٤ . أريندت، مصدر سابق، صص. ١٩٥-٢٤١، في «هرتسل ولازار»، ص ص. ٤١-٢٣٥، وكذلك في فيلدمان ، الذي يظهر فيه «هرتسل ولازار» ص ص. ٣١-١٢٥ .

٢٥ . أريندت، مصدر سابق، ص. ٢٣٨ .

٢٦ . أنظر أيضا راز- كراكوتسكين، « القومية الثنائية والهوية اليهودية: حنة أريندت ومسألة فلسطين»، في أشايم، س. ي. (تحرير) «حنة أريندت في القدس»، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠١ ، ص ص. -١٦٥ ٨١، وبيرنشتاين، ر. ج. ، «حنة أريندت والمسألة اليهودية»، كمبريدج، ص ص. ٢٣-١٠١ .

٢٧ . انظر هامش ٢٤.

٢٨ . الكثير من مراسلات لازار- هرتسل موجودة كملاحق في سيلبيرنر، مصدر سابق، ص ص. ٦١-٣٤٩ . كان تاريخ الرسالة المذكورة هو ٤ شباط ١٨٩٩ ، وقد تكون هي الأطول والأكثر تفصيلا (ص٣٥٨).

٢٩ . معظم الكتابة حول هذا الموضوع تمت خلال ٩-١٨٩٧ . أنظر ويلسون، مصدر سابق، ص ص. ٣٠-٢٢٦ .

٣٠ . أندرسون، ب. ، «مجتمعات متخيلة» لندن ونيويورك، فيرسو، ١٩٩١ ، ص. ٥ .

٣١ . أريندت، حنة، «راحيل فارنهاغن: حياة يهودية»، بلتيمور ولندن: جامعة جون هوبكينز، ١٩٩٧، ص. ٢٥٨ .

٣٢ . لازار، « المفهوم الاجتماعي لليهودية والشعب اليهودي»، في « كومة فضلات أيوب: مقالات حول القومية اليهودية والثورة الإجتماعية»، أريندت (تحرير) كتب شوكين، ١٩٤٨ ، ص ص. ٢٨-١٠٨ .

٣٣. ماروس، مصدر سابق، ص ص. ٩٥-١٨٠، و ويلسون، مصدر سابق، ص ص. ٥٢-٢٢٧.

٣٤. في ويلسون، مصدر سابق، ص. ٢٥١.

٣٥. لازار، مصدر سابق «القومية اليهودية، في «كومة فضلات أيوب»، ص. ١٠٣. هي في الأصل محاضرة ألقيت أمام اتحاد الطلاب اليهود الروس في ١٨٩٧، ونشرت في كراس العام ١٨٩٨.

٣٦. المصدر السابق، ص. ٦٦.

٣٧. ويلسون، مصدر سابق، ص. ٢٥١.

٣٨. المصدر السابق، ص. ٢٢٨.

٣٩. لازار، مصدر سابق، «القومية اليهودية، في ويلسون. النسخة الإنكليزية في «كومة فضلات أيوب»، ص. ٧٣.

٤٠. لازار، المصدر السابق، «كومة فضلات أيوب»، ص ص. ٧-١٩٥، وويلسون، مصدر سابق، ص ص. ٣٠-٢٢٩.

٤١. ماروس، مصدر سابق، ص ص. ٥١-٢٤٥.

٤٢. المصدر السابق، ص. ٢٥١.

٤٣. في لووي، مصدر سابق، ص. ١٩٦.

٤٤. المصدر السابق، ص ص. ٧-١٩٦.

٤٥. روديريغ، أ.، «تعبيرات أخرى عن الهويات اليهودية الفرنسية بعد مسألة درايفوس»، دراسات اجتماعية يهودية، سلسلة جديدة، ٣: ٢ (١٩٩٦)، «ليون هاليفي والتأريخ اليهودي الحديث في كارلباخ»، ي، (تحرير)، «التاريخ اليهودي والذاكرة اليهودية»، هانوفر ولندن: جامعة براندايس، ١٩٨٨، ص ص. ٢٧-٤١٣، «رموز ومحرمات ويهود»: سالومون رايناخ وسياسات البحوث في فرنسا نهاية القرن»، دراسات اجتماعية يهودية، سلسلة جديدة ٢: ١٠ (٢٠٠٤)، ١-٢٠.

٤٦. روديريغ، «هاليفي»، ص. ٤٢٤.

٤٧. المصدر السابق، «رموز»، ص. ٢.

٤٨. المصدر السابق، ص. ٣.

٤٩. المصدر السابق، ص. ٧.

٥٠. المصدر السابق، ص. ٤.

٥١. روديريغ، «تعبيرات....»، ص ص. ١٠-١١.

٥٢. المصدر السابق، ص. ٨.

٥٣. في ويلسون، مصدر سابق، ص. ٢٧١.

٥٤. أريندت، «اليهودي كمنبوذ: تقليد مخفي»، في فيلدمان، مصدر سابق، ص ص. ٦٧-٩١. ظهر في الأصل في دراسات اجتماعية يهودية، ٦/٧ (نيسان ١٩٤٤)، ص ص. ٩٩-١٢٢.

٥٥. المصدر السابق، ص. ٧٦.

٥٦. المصدر السابق، ص. ٧٧.

٥٧. المصدر السابق، ص ص. ٩-٧٨.

٥٨. غيلنر، ي. «من كونيغسبيرغ إلى منهاتن (أو حنة، راحيل، مارتن وألفريده....» في «ثقافة، هوية، وسياسات»، كمبريدج، ١٩٨٧، ص٧٥.

٥٩ . في حنة أريندت، مقدمة إلى «إشراقات» بنجامين فرانكلين، ترجمة زون، ، نيو يورك، هارتكورت، بريس والعالم، ١٩٦٨، ص. ٥.

٦٠ . أنظر « باريا» في قاموس أوكسفورد الإنكليزي على النيت.

٦١ . شميلي، ي. «شعب الباريا وقيادته الكاريزمية»، إعادة تقييم لماكس فيبر «اليهودية القديمة»، الأكاديمية الأميركية للبحوث اليهودية، ٣٦ (١٩٦٨)، ص ص. ١٦٧-٢٤٧.

٦٢ . موميليانو، أ. ، «ملاحظة على تعريف ماكس فيبر لليهودية بأنها دين منبوذ» التاريخ والنظرية، ١٩(١٩٨٠) ص. ٣١٣.

٦٣ . شميلي، مصدر سابق، ص. ١٧١ .

٦٤ . أريندت، « اليهودي كمنبوذ»، ص٦٨ .

٦٥ . موميليانو، مصدر سابق، ص. ٣١٥.

٦٦ . الفقرتان مقتبستان في المصدر السابق، ص. ٣١٤.

٦٧ . شميلي، مصدر سابق، ص ص. ١٩٥-٢١٣ .

٦٨ . موميليانو، مصدر سابق، ص. ٣١٤.

٦٩ . ظهرت الرسالة جزئيا في باير (تحرير)، « كتاب الجيب، حنة أريندت» لندن ونيويورك، بنغوين، ٢٠٠٠، ص ص. ٢٥-٣١.

٧٠ . رغم أنني لا أستطيع مناقشته هنا، ينبغي أن أذكر تحفظات أولريك ويكيل على استخدام مصطلح صالون على برلين في ذلك الوقت، وعلى الدوائر الاجتماعية. أنظر لها، « الجنة المفقودة للثقافة النسوية». حول بعض الأسئلة المهمة عن الثقافة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، أنظر «التاريخ الألماني»، ١٨(٢٠٠٠)، ص ص. ٢٦-٣١٠.

٧١ . تيوارسون، ه.ت. « راحيل فارنهاغن: حياة وأعمال مثقفة يهودية»، لنكولن ولندن، جامعة نبراسكا، ١٩٩٨.

٧٢ . برويل- يانغ، « حنة أريندت: من أجل حب العالم» نيو هافين، جامعة ييل، ١٩٨٢، ص ص. ٥٦ و ٨-٦٧.

٧٣ . بيرنشتاين، مصدر سابق، ص ص. ١٥-١٧، ماروس، « حنة أريندت وقضية درايفوس» النقد الألماني الحديث، عدد خاص عن القرن التاسع عشر (خريف ١٩٩٥)، ص. ١٥٨، وايزبير، « بحثا عن لغة أم: أدب حنة أريندت اليهودي- الألماني»، في أشليم (تحرير)، «حنة أريندت في القدس»، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠١، ص. ١٥٥، و برويل- يانغ، مصدر سابق، ص ص. ٧١-٧٣.

٧٤ . إن حجم ما كتب حتى الآن عن حنة أريندت يشكل إنفجارا بحثيا. لقد عدت فقط إلى التالين: مقدمة بيتر باير لكتاب الجيب، بن حبيب، «المنبوذة وظلها: سيرة حنة أريندت عن راحيل فارنهاغن» في « حداثة حنة أريندت المترددة»، بيرنشتاين، مصدر سابق، ص ص. ١-٤٦، ماروس، « قضية درايفوس»، ص ص. -١٤٧ ٦٣، رينغ، ج. ، «المنبوذ كبطل: المثل السياسي لحنة أريندت»، النظرية السياسية، ١٩/ ٣(أب١٩٩١)، ص ص. ٤٣٣-٥٢.

٧٥ . هناك أربع طبعات: «راحيل فارنهاغن: حياة يهودية» لندن، مكتبة شرق-غرب باير، ١٩٥٨، راحيل فارنهاغن، ميونيخ، ١٩٥٩، « حياة إمرأة يهودية»، نيو يورك، هاركورت، ١٩٧٤، الأكثر تفصيلا هو، راحيل فارنهاغن: حياة يهودية لفايسبيرغ، ترجمة وينستون، بلتيمور ولندن، جامعة جون هوبكينز، ١٩٩٧.

٧٦ . يانغ-برويل، مصدر سابق، ص ص٦ -٨٥.

٧٧. المصدر السابق، ص. ٩١ . وكذلك ماروس، «قضية درايفوس، ص. ١٥٠ .

٧٨. انظر راز-كراكوتسكين، مصدر سابق، ص ص. ٨١-١٦٥ ، وبيتربيرغ، غ . ، «ابنة تسيون المتمردة»، نيو ليفت ريفيو، ٤٨، (تشرين الثاني- كانون الأول ٢٠٠٧)ص ص. ٣٩-٥٩ .

٧٩. أريندت، راحيل فارنهاغن، ص. ٨٣. في رسالة إلى الناشر الألماني بايبر، قالت أريندت بوضوح بأنها كتبت المقدمة التي أرسلتها فقط. (ص. ٤٤، مقدمة وايزينبيرغ لطبعة ١٩٩٧).

٨٠. يانغ- برويل، مصدر سابق، ص ص. ٨٥-٩٢ &٥٠ (اضطرت حنة لرواية قصة حياة شخص آخر)، بن حبيب، الهامش ٧٤ أعلاه.

٨١. وايزبيرغ، مقدمة لطبعة ١٩٩٧، وتيوارسون، مصدر سابق، ص ص. ٣-٥ .

٨٢. أريندت، راحيل فارنهاغن، ص. ٨١.

٨٣. يانغ- برويل، مصدر سابق، ص. ٥٦ .

٨٤. ويكيل، مصدر سابق، ص٣١٢.

٨٥. أنظر التبادل المثير بين أريندت وبايبر في وايزبيرغ، مقدمة طبعة ١٩٩٧، ص ص. ٩- ٤٦ .

٨٦. لتفسير مثير، أنظر، رينغ، مصدر سابق.

٨٧. أريندت، راحيل فارنهاغن، ص ص. ٣٩-٢٣٨ .

٨٨. المصدر السابق، ص. ٢٤٢ .

٨٩. المصدر السابق، ص٢٤٣ .

٩٠. المصدر السابق، ص ص. ٩-٢٤٢ .

٩١. المصدر السابق، ص. ٢٥٦ .

٩٢. المصدر السابق، ص. ٢٥٨ .

٩٣. يانغ-برويل، مصدر سابق، ص. ٩١ & ماروس، قضية درايفوس، ص. ١٥٠ .

٩٤. بيدفورد، س. ، « التحرر والمصير» ريكونستركشينيست، ٢٤/١٦، (كانون الأول١٩٥٨)، ص ص. ٦-٢٢ .

٩٥. يانغ- برويل، مصدر سابق، ص. ٧-٨٦ .

٩٦. وايزبيرغ، «عملية بحث»، ص ص. ١٥٥-١٦١ ومقدمة طبعة١٩٩٧، ص ص. ١-٥٠ .

٩٧. لووي، م. ، «إنذار حريق»، فيرسو، لندن ونيو يورك، ٢٠٠٥، ص ص. ١٤-١٦ .

٩٨. أريندت، مقدمة لبنجامين، إشراقات، ص. ٣٩.

٩٩. المصدر السابق، ص ص. ٦-٤٥ .

١٠٠. ويكيل، مصدر سابق، ص. ٣١٢ .

١٠١. في وايزينبيرغ، مقدمة طبعة ١٩٩٧، هامش ٥٠ .

١٠٢. بيرنشتاين، مصدر سابق، ص. ٣٠ .

١٠٣. أريندت، راحيل. . . ، ص. ٢٥٩ .

١٠٤. المصدر السابق.

١٠٥. لم أجد طريقة لدمج المناقشة دون توسيعها جدا من أجل شخصية ماكس نورداو المهمة. لتفسير جديد، أنظر، « الصهيونية في نهاية القرن»، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ص ص. ٣٦-٩٨ .

١٠٦ . بيني موريس، « حول التطهير العرقي»، مقدمة المحرر، نيو ليفت ريفيو، ٢٦، (آذار- نيسان ٢٠٠٤).

١٠٧ . بيني موريس، «قائد وشخص ملفت»، هآرتس، ٢١ نيسان، ٢٠٠٤ .

١٠٨ . للتعرف على وجهة نظر إسرائيلية، انظر روبنشتاين، «من هرتسل إلى رابين: مئة عام من الصهيونية»، القدس-تل أبيب، شوكين، ١٩٩٧ .

١٠٩ . راز-كراكوتسكين، «القومية الدينية الاستعمارية»، هآرتس، ٢٤ كانون الثاني ١٩٩٦ .

١١٠ . شورسك، س. ي. ، «سياسات . . . . ثلاثي غساوي» في فيينا آخر القرن: سياسات وثقافة، نيويورك، فانتج بوكس، ١٩٨١، ص ص. ٨١-١١٦ .

١١١ . المصدر السابق، ص. ١٦٠

١١٢ . المصدر السابق، ص. ١٦٧ .

١١٣ . بالإضافة إلى شورسك، أنظر، كورنبيرغ، مصدر سابق، ص ص. ٣٥-٥٩ (هرتسل كقومي ألماني). يختلف كورنبيرغ عن شورسك في مدى قوة قومية هرتسل الألمانية (٨-٥١).

١١٤ . هرتسل، « القضية اليهودية»: اليوميات ١٨٩٥-١٩٠٤، ثلاثة مجلدات، القدس، موساد بياليك والمكتبة الصهيونية، ١٩٩٧-٢٠٠١.

١١٥ . هرتسل، « كتابات صهيونية»، مقالات وخطابات، ترجمة زون، نيويورك، مطبعة هرتسل، ١٩٧٣، المجلد الأول، ص ص. ١٨-١٩ .

١١٦ . إيلون، أ. ، « هرتسل»، نيويورك، راينهارت ووينستون، ١٩٧٥، ص. ٢٥٩ .

١١٧ . شورسك، مصدر سابق، ص ١٦٣ .

١١٨ . المصدر السابق، ص. ١٦٥ .

١١٩ . المصدر السابق .

١٢٠ . هرتسل، « الغيتو الجديد»، مؤسسة ثيودور هرتسل، ١٩٥٥ .

١٢١ . المصدر السابق، ص. ٣٢.

١٢٢ . هرتسل، « من بولانجيرإلى درايفوس، ١٨٩١-١٨٩٥: تقارير ومقالات سياسية من باريس»، ترجمة باين وشيرف، القدس، المكتبة الصهيونية، ١٩٧٤، ص ص. ٦٥-١٥٧ .

١٢٣ . هرتسل، الغيتو الجديد، ص. ٨٠.

١٢٤ . كورنبيرغ، مصدر سابق، ص. ١٤٦ .

١٢٥ . موس، ج. ، ل. ، «القومية والجنس: أخلاقيات الطبقة الوسطى وأنواع الجنس في أوروبا الحديثة»، جامعة ويسكنسون، ١٩٨٥، و « صورة الرجل: تكوين الذكورة الحديثة، نيويورك، جامعة أوكسفورد، ١٩٩٦ .

١٢٦ . بويارين، د. ، «الاستعراض الاستعماري، الصهيونية والنوع الاجتماعي والتقليد»، النظرية النقد، ١١، (شتاء ١٩٩٧)، ص ص. ٤٤-١٢٣، و «عرض صهيونية فرويد أو يهودي الشتات»، في باتون، س. وسانشيز إيبلر، «شتاتات عجيبة»، دور مهم ولندن، جامعة ديوك، ٢٠٠٠، ص ص. ٧١-١٠٤ .

١٢٧ . بويارين، « صهيونية فرويد»، ص. ٧٢.

١٢٨ . بويارين، « الاستعراض الاستعماري»، ص ص. ٣٢-١٢٥ .

١٢٩ . لوينبيرغ، « ثيودور هرتسل: القومية والسياسات، في التعرف على الماضي: المنهج النفسي التاريخي»، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٩(١٩٨٥)، ص ص. ٣٥-١٠١ .

١٣٠. في كونيكبيرغ، مصدر سابق، ص. ١٥٤.

١٣١. هرتسل، «من بولانجير إلى درايفوس، المجلد الأول، ص. ١٠٠، مترجم للانكليزي، إيلون، مصدر سابق، ص. ١٠٥.

١٣٢. هناك وصف تفصيلي لعضوية هرتسل في ألبيا، ومبارزاته في غيلون وكورنبيرغ (كورنبيرغ بشكل خاص، مصدر سابق، ص ص. ٦٦-٧١). إمكانيات السيرة الذاتية متوفرة في «الغيتو الجديد» وفي كورنبيرغ، مصدر سابق، ص ص. ٥٢-١٤٨.

١٣٣. كورنبيرغ، مصدر سابق، ص. ١٥٠.

١٣٤. المصدر السابق، ص، ١٥٢.

١٣٥. بويارين، «الاستعراض الاستعماري»، ص. ١٣٥.

١٣٦. لمثال مهم على الآخر، مقدمة أفنيري، ش. لليوميات، من «قضية اليهود» إلى «دولة اليهود»: طريق هرتسل نحو الوعي القومي اليهودي»، المجلد الأول، ص ص. ١٣-٥١. من أجل نقد جديد، أنظر: خالدي، م. أ.، الصهيونية الطوباوية أو الوعظ الصهيوني: قراءة في «الأرض القديمة الجديدة» لهرتسل، مجلة الدراسات الفلسطينية، ٣٠/ ٤ (صيف ٢٠٠١)، ص ص. ٥٥-٦٨.

١٣٧. فورستر، ي. م.، «الطريق إلى الهند»، نيو يورك، هارتكورت، ١٩٢٤، ص ص. ١٩٣.

١٣٨. سعيد، إدوارد، «الثقافة والإمبريالية، نيويورك، فانتج بوكس، ١٩٣٣، ص ص. ٨٠-٩٧.

١٤٠. أندرسون، مصدر سابق، ص. ٦٧.

١٤١. المصدر السابق، ص ص. ٦٨-٩.

١٤٢. هرتسل، اليوميات، المجلد الثاني، ص ص. ١٣٩و٤٦٨ والمجلد الثالث، ص ص. ٢٩٦،٢٩٥،١٤، ٣٥٤.

١٤٣. في خالدي، م. أ.، ص. ٥٩.

١٤٤. فان دير هوفن ليونارد، «شلومو وديفيد في فلسطين، ١٩٠٧»، في خالدي، وليد (تحرير)، من الملجأ إلى الإستيلاء، ١٩٤٨، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٧١، ص ص. ٢٥-١١٥،. لإضافة أن هرتسل سارع في إرسال نسخ من كتابه إلى الحكام الأوروبيين والشخصيات الكبيرة فيها، بما في ذلك القيصر الألماني والسلطان العثماني.

١٤٥. خالدي، م. أ.، مصدر سابق، ص ص. ٣-٦٢.

١٤٦. لم يكن صدفة أنني وخالدي، م. أ.، قد التفتنا إلى أفنيري، ش.، في، «صناعة الصهيونية الحديثة: الأصول الثقافية للدولة اليهودية»، لندن، وايدينفيلد و نيكلسون، ١٩٨١، ص. ٩٩. وعبر أفنيري عن نفس المجادلة في «قضية اليهود».

١٤٧. خالدي، م. أ.، مصدر سابق، ص ٥٨.

١٤٨. فان دير هوفن، ليونارد، مصدر سابق، ص ص. ١٩-١١٨.

١٤٩. خالدي، وليد، «شركة الأراضي اليهودية -العثمانية: نسخة هرتسل لاستعمار فلسطين»، مجلة الدراسات الفلسطينية، ٢٢/ ٢ (شتاء ١٩٩٣)، ص ص ٣٠-٤٧.

١٥٠. المصدر السابق، ص ص ١-٣٠.

١٥١. المصدر السابق، ص ص ٥-٤٤.

١٥٢. هرتسل، الأرض القديمة الجديدة، ليفينسون، نيويورك: بلوخ، ١٩٤١، ص ص. ٥٥-١٤١.

١٥٣. المصدر السابق، ص. ١٤٣.

١٥٤. المصدر السابق، ص ص. ٦-١٤٥. لدي نسخ كاملة من الكاتالوج الكامل لمكتبة هرتسل الواقعة في المركز ومتحف هرتسل في القدس. أشكر درور زئيفي لمساعدتي على الحصول على هذه النسخ.

١٥٥. المصدر السابق، ص ص. ٥١-١٤٨.

١٥٦. المصدر السابق، ص. ١٤٨. المونوغراف هو لهوليوك، ج. ج. ، «تاريخ رواد روشديل»، لندن، سوان سونينشاين، (١٨٩٢) ١٩٠٠.

١٥٧. هرتسل، الأرض القديمة الجديدة، ص. ١٧٠.

١٥٨. المصدر السابق، ص ص. ١٩٢-٢٣٢. أنوي العودة إلى هذه الفقرة وفحصها مقارنة بالأعمال الأدبية الطوباوية مثل «الأرض الحرة» لهيرتزكا.

١٥٩. هرتسل، الأرض القديمة الجديدة، مصدر سابق، ص. ١٩١. عن السيدر أنظر الصفحات ١٨٥-١٩١.

الفصل الثاني

١. في أوبينزينغر، ه. ، «فلسطين الأميركية»، مالفيل، توين، وجنون الأرض المقدسة»، برينستون، ١٩٩٩، ص ص. ٣-٢٥٢.

٢. المصدر السابق، ص. ١٩٠.

٣. سيغيل، ر. ، وسوفر، ت. ، (تحرير)، «الكاتب في المجتمع اليهودي» جامعة فارليه ولندن، ١٩٩٣، ص ص. ١٦-١١٥.

٤. النص العربي الأصلي في مجموعة أعمال الشاعر.

٥. مايرز، د. ، « مستعمرة دراسية جديدة في القدس: التاريخ المبكر للدراسات اليهودية في الجامعة العبرية»، اليهودية، ٤٥، (١٩٩٦)، ص. ١٤٣.

٦. المصدر السابق، ص. ١٤٤.

٧. هذه هي الدراسات الرئيسة التي نوقشت في هذا الجزء: فيلهاوس، د. ، «الإمبراطوريات الاستعمارية»، عرض مقارن من القرن الثامن عشر، لندن، وايدنفيلد ونيكلسون، ١٩٦٦/ فريدريكسون، ج. م. ، «تفوق البيض: دراسة مقارنة في تاريخ أميركا وجنوب إفريقيا»، جامعة أوكسفورد، ١٩٨١/ نفسه، «الاستعمار و العنصرية: الولايات المتحدة وجنوب إفريقيا في المنظور المقارن»، في، « غرور العنصر» ميدلتاون، ويسليان يتيفيرسيتي بريس، ١٩٨٨، ص ص. ٣٥-٢١٦/ شافير، ج. ، «الأرض والعمل واصول الصراع الفلسطيني -الإسرائيلي»، ١٨٨٢-١٩١٤، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦/ نفسه، « المجتمع الإسرائيلي، رأي مناقض» دراسات إسرائيلية، ٢: ١ (١٩٩٦)، ص ص. ١٨٩-٢١٣، نفسه، « الصهيونية والاستعمار: مقاربة مقارنة»، في، بارنيت (تحرير)، «إسرائيل في منظور مقارب: حكمة تقليدية وتحديات»، ألبني، مطبعة سوني، ١٩٩٦، ص ص. ١٢٢٧-٤٥/ بروشاسكا، د. ، « تحويل الجزائر إلى فرنسية: الاستعمار في بوون، ١٨٧٠-١٩٢٠، جامعة كمبريدج، ١٩٩٠/ وولف، ب. ، « الأرض والعمل والاختلاف: تركيبات أولية في العنصر»، أميريكان هيستوريكال ريفيو، ---١٠٦-٣٠، (٢٠٠١)، ص ص. ، ٨٦٦-٩٠٥/ إيلكينس وبيدرسون، « الاستعمار الاستيطاني في القرن العشرين»، نيو يورك ولندن، روتليدج، ٢٠٠٥، ص. ٢١، فريدريكسون، «الاستعمار»، ص. ٢١٦، هامش ٣.

٨. أندرسون، «مجتمعات متخيلة» لندن، فيرسو، ١٩٩١.

٩. فريدريكسون، «التفوق الأبيض»، ص ص. ٣-٤٠.

١٠. فريدريكسون، «الاستعمار»، ص ص. ١٨-٢١٦.

١١ . المصدر السابق، ص. ٢١٨ .

١٢ . المصدر السابق.

١٣ . المصدر السابق، ص. ٢١٩ .

١٤ . المصدر السابق.

١٥ . المصدر السابق، ص ص. ١-٢٢٠ .

١٦ . بروشاسكا، مصدر سابق، صص. ٦-٧.

١٧ . المصدر السابق، ص ص. ٥-٢١ .

١٨ . وولف، مصدر سابق، و «الاستعمار الاستيطاني وإبادة السكان المحليين»، مجلة بحوث الجينوسايد، ٨/ ٤، (كانون الأول٢٠٠٦)، ص ص. ٣٨٧-٤٠٩ .

١٩ . وولف، «الاستعمار الاستيطاني وتحويل الأنثروبولوجيا، كاسل، لندن ونيويورك، ١٩٩٩، ص. ١ .

٢٠ . المصدر السابق.

٢١ . المصدر السابق.

٢٢ . المصدر السابق، ص. ٢ .

٢٣ . المصدر السابق، أنظر، هل ينبغي للتابع أن يحلم؟ جامعة ميتشيغان، ١٩٩٧، ص ص. ٥٧-٩٦/ وانظر، وولف، هل يستطيع المسلم أن يتكلم؟، التاريخ والنقد، ٤١، (تشرين الأول ٢٠٠٢) ص ص. ٨٠-٣٦٧.

٢٤ . مقدمة إيلكنز وبيدرسون لـ «الاستعمار الاستيطاني في القرن العشرين» ص ص. ١-٧.

٢٥ . المصدر السابق، ص. ١ .

٢٦ . المصدر السابق، ص. ٣.

٢٧ . شافير، «الصهيونية والاستعمار: مقاربة مقارنة» و «المجتمع الإسرائيلي»/ لوكمان، «الإقصاء والتضامن: الصهيونية العمالية والعمال العرب في فلسطين»، ١٨٩٧-١٩٢٩، في براكاش (تحرير) « بعد الاستعمار»، جامعة برنستون، ١٩٩٥، ص ص. ٤١-٢١١/ نفسه، رفاق وأعداء: العمال العرب واليهود في فلسطين، ١٩٠٦-١٩٤٨، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦ .

٢٨ . رودنسون، م. ، « إسرائيل: دولة استعمارية- استيطانية؟»نيويورك، باتفايندر، ١٩٧٣ .

٢٩ . بابيه، إ. ، « الصهيونية كاستعمار: نظرة مقارنة إلى الاستعمار المذاب في آسيا وإفريقيا»، في، فايتس، «بين الرؤية والمراجعة: مئة عام من التأريخ الصهيوني»، مركز زلمان شازار، القدس، ١٩٩٧، ص ص. ٣٤٥-٦٥ . (عبري).

٣٠ . أنظر، شافير، ج. ، « مواطنة المستوطن في عملية استعمار فلسطين»، في إيلكينز وبيديرسون، « مصدر سابق، ص ص. ٤١-٥٩ .

٣١ . شافير وبيليد، «أن تكون إسرائيليا: ديناميات الجنسية المتعددة»، جامعة كمبريدج، ٢٠٠٢، ص ٣٧.

٣٢ . أنظر رام، ي. ، «الأجندة المتغيرة لعلم الاجتماع الإسرائيلي: النظرية، الأيديولوجيا والهوية،»، سوني بريس، ألباني، ١٩٩٥و سيلبيرشتاين، ج. ، «مناقشات ما بعد الصهيونية»، نيويورك ولندن، روتليدج، ١٩٩٩، وكذلك شافير.

٣٣ . « الأرض والعمل. . »مصدر سابق، ص ص. ١، ثم لوكمان، « رفاق»، ص ص. ٣-٨.

٣٤ . شافير، « رأي مناقض».

٣٥. المصدر السابق. ص ص. ١٨٩-٩٠.

٣٦. شافير، «الصهيونية والاستعمار»، ص ص. ٣١-٢٣٠. هذه المقالة مهمة بشكل خاص لأنها تشكل مقتطفا من «الأرض والعمل..» إضافة إلى أنها تحتوي على وجهات نظر جديدة.

٣٧. المصدر السابق، ص. ٢٣٠.

٣٨. المصدر السابق.

٣٩. المصدر السابق، ص ص. ٣-٢٣٢.

٤٠. المصدر السابق.

٤١. المصدر السابق، ص. ٢٣٤.

٤٢. المصدر السابق، ص. ٢٣٥.

٤٣. أنظر نقده القيم حول نموذج المجتمع الثنائي في «رفاق»، ص ص. ٣-٧.

٤٤. جاكوب، م. س.، و كاتسنيلسون «أجندة لتاريخ راديكالي»، راديكال هيستوري ريفيو، ٣٦، (أيلول ١٩٨٦)، ص ص. ٢٦-٤٧.

٤٥. المصدر السابق، ص ص. ٣٣-٧.

٤٦. المصدر السابق، ص. ٣٦.

٤٧. لوكمان، «رفاق»، ص. ٨، هامش ١٠.

٤٨. المصدر السابق، ص ص. ٤٨-١١١.

٤٩. تيفيث، ش، «اغتيال أرلوسوروف»(عبري)، القدس، ١٩٨٢.

٥٠. حول حياة ارلوزوروف وأعماله، أنظر أفنيري، ش.، «حاييم أرلوسوروف: مفكر سياسي واجتماعي (عبري)» في مانيف، أ.، (تحرير)، حاييم ارلوزوروف، «الأمة، الدولة، والمجتمع، مقالات مختارة»، تل أبيب، هاكيبوتس هامؤحاد، ١٩٨٤، ص ص. ٩-٣١، نفسه، ارلوزوروف، لندن: بيتر هالبان، ١٩٨٩/ شتيرنهيل، «الأساطير المؤسسة لإسرائيل» جامعة برينستون. تشكل دراسة شتيرنهل الأفضل حتى الآن من حيث النقد الأيديولوجي للصهيونية العمالية بشكل عام، وغوردون وهابوعيل هتسعير بشكل خاص.

٥١. أرلوسوروف، ح.، «حول مسالة التنظيم المشترك»، في «أعمال حاييم أرلوسوروف»، (عبري)، تل أبيب، شتيبل، ١٩٣٤، ٧ مجلدات، المجلد الثالث، ص ص. ٧١-١٣٥. يعيد محرر كيتفي تاريخ المقالة إلى العام ١٩٢٦، غير أن هذا يبدو لي مبكرا جدا لأن أرلوسوروف يذكر مقالة للورد سيدني تعود لعام ١٩٢٧، (ص. ١٦١).

٥٢. لوكمان، «إقصاء»، ص ص. ٢٣٢-٣ و «رفاق»، ص ص. ٩٩-١٠١.

٥٣. تستند الفقرة التالية إلى تيفيث، «بن غوريون والفلسطينيون العرب»:

٥٤. «من السلام إلى الحرب» (عبري)، القدس وتل أبيب، شوكين، ١٩٣٥، ص ص. ٩٢-١١٨، لوكمان، «إقصاء»، ص ص. ٣٦-٢٢٤.

٥٥. تيفيث، مصدر سابق، ص ص. ٨-٩٧.

٥٦. شلايم، أ. «الجدار الحديدي: إسرائيل والعالم العربي»، نيويورك ولندن، نورتون، ٢٠٠٠، ص ص. ١-٢٨.

٥٧. أرلوسوروف، مصدر سابق، ص. ١٣٨.

٥٨. شتيرنهيل، مصدر سابق، ص ص. ٣-٤٧.

٥٩. أرلوسوروف، مصدر سابق، ص. ١٤٦.
٦٠. المصدر السابق، ص. ١٤٧.
٦١. المصدر السابق، ص ص. ٥٣-١٤٧.
٦٢. المصدر السابق، ص ص. ٧-١٥٥.
٦٣. المصدر السابق، ص. ١٥٦.
٦٤. المصدر السابق، ص. ١٥٧.
٦٥. المصدر السابق، ص ص. ٦-١٦٥.
٦٦. المصدر السابق، ص. ١٥٧.
٦٧. المصدر السابق.
٦٨. المصدر السابق، ص. ١٥٨.
٦٩. المصدر السابق، ص ص. ١-١٦٠.
٧٠. المصدر السابق، ص ص. ٢-١٦١.
٧١. المصدر السابق، ص ص. ٨-١٦٢.
٧٢. لوكمان، «رفاق»، ص ص. ٢-١٠١.
٧٣. أفنيري، مصدر سابق، ص ص. ٦٠-٧٧.
٧٤. مانيف، مصدر سابق، ص. ١٦٩.
٧٥. رايخمان وحسون، « انتشار عبر-ثقافي للكولونيالية»، من بوزان إلى فلسطين، حوليات اتحاد الجغرافيين الأميركيين، ٧٤/ (آذار ١٩٨٤)، ص ص. ٥٧- ٧٠.
٧٦. المصدر السابق، ص ص. ٥٧-٦٠.
٧٧. المصدر السابق، ص ص. ٥-٨.
٧٨. المصدر السابق، ص. ٦٣.
٧٩. المصدر السابق، ص ص. ٤-٦٣.
٨٠. رغم أن المعلومات الواردة في هذا الموجز مأخوذة من رايخمان وهاسون، فأنا أفضل تفسير شافير في «الأرض والعمل. . .»، ص ص. ٨٦-١٤٦.
٨١. شافير، «الأرض والعمل. . .»، ص ص. ١-١٥٠.
٨٢. المصدر السابق، ص. ١٥١.
٨٣. بينسلر، د.ج.، «الصهيونية والتكنوقراط: هندسة المستوطنات في فلسطين»، ١٨٧٠-١٩١٨، بلومنغتون، جامعة إنديانا، ١٩٩١، ص ص. ٨٠-١١١.
٨٤. بلوم، ي.، «الأصول الألمانية للثقافة اليهودية . . . .» ميتام، ١١، ٢٠٠٧، ص ص. ٧١-٩٣. (عبري). و موريس رايخ، أموس، «مفهوم روبين للعنصر»، دراسات إسرائيلية، ٣: ١١، (٢٠٠٦)، ص ص. ١-٣٠.
٨٥. بلوم، مصدر سابق، ص ص. ٤-٧١.
٨٦. المصدر السابق، ص. ٧٥.
٨٧. المصدر السابق، ص ص. ٧-٧٦.

٨٨. المصدر السابق، ص. ٧٦.

٨٩. المصدر السابق، ص. ٧٧.

٩٠. المصدر السابق، ص ص. ٩-٧٨.

٩١. الترجمة، كما يقول بلوم، مربكة جدا حيث أن المترجم يستعمل لغة توراتية لا تعبر عن اللغة الألمانية العلمية الخاصة بالأصل. أنظر بلوم، مصدر سابق، ص. ٨١.

٩٢. حول الاجتماع مع غونثر، أنظر موريس- رايخ، مصدر سابق، ص ص. ١-٢، بلوم، مصدر سابق، ص. ٩٠.

٩٣. بلوم، مصدر سابق، ص ص. ١-٨٠.

٩٤. المصدر السابق، ص. ٨١.

٩٥. المصدر السابق، ص ص. ٣-٨٠.

٩٦. المصدر السابق، ص. ٧٩.

٩٧. المصدر السابق، ص. ٨٣.

٩٨. رايخمان و هاسون، مصدر سابق، ص. ٦٤.

٩٩. المصدر السابق.

١٠٠. المصدر السابق، ص ص. ٨-٦٤.

١٠١. شافير، ج.، «تقنية من أجل التقنية» مجلة الدراسات الفلسطينية، ٢١/ ٤، (صيف ١٩٩٢)، ص ص. ٥-١٠٣.

١٠٢. رايخمان و هاسون، مصدر سابق، ص. ٦٦.

١٠٣. المصدر السابق.

١٠٤. المصدر السابق.

١٠٥. شافير، «الأرض والعمل...» ص ص. ١٦٦، ٥-١٧٤، و ١٨٤.

١٠٦. المصدر السابق، ص. ١٨٤.

١٠٧. بلوم، مصدر سابق، ص ص. ٤-٨٣.

١٠٨. المصدر السابق، ص. ٨٤.

الفصل الثالث

١. بيتيربيرغ، غ.، «عمليات محو»، نيو ليفت ريفيو، ١٠ (تموز ٢٠٠١)، ص ص. ٣١-٤٧.

٢. هذه التعريفات مدعومة بما يلي: عفرون، ب.، «يوم الحساب القومي» (عبري)، تل أبيب، دفير، ١٩٨٨/ مايرز، د.، «إعادة اختراع الماضي اليهودي» نيو يورك، جامعة أكسفورد، ١٩٩٥/ بيتيربيرغ، غ.، «الاستشراق المحلي: تقديم اليهود الشرقيين في الكتابات التاريخية الصهيونية الإسرائيلية»، المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط، ٢٣، ١٩٩٦، ص ص. ١٥-٤٥/ راز-كراكوتسكين، أ.، «المنفى داخل السيادة: نحو نقد لنفي المنفى»، الثقافة الإسرائيلية، (عبري)، جزءان، «النظرية والنقد»، ١٩٩٣، ٤، و ٥، ١٩٩٤، ص ص. ٢٣-٥٦، ٣٢-١١٣/ سيليبرشتاين، ل.، «محاورات ما بعد الصهيونية» نيو يورك، روتليدج، ١٩٩٩/ بارناي، ي.، «اتجاهات في دراسة أرض إسرائيل»، ٦٣٤-١٨٨١، القدس، ماغنيس، ١٩٩٥.

3. عوز، أ. ، « تخيل الآخر(1)»، في سيغيل، ر. وسوفر، ت. ، (تحرير) « الكاتب في المجتمع اليهودي»، روثر فورد، جامعة فارليه ولندن، مطابع الجامعات المتحدة، ١٩٩٣، ص. ١١٩.
4. مايرز، د. ، ة هل كان هناك ««مدرسة القدس»«؟»، دراسات في اليهودية المعاصرة، ١٠، ١٩٩٤، ص. ٦٨.
5. هزاز، ه. ، « الموعظة»، هآرتس، ايلول، ١٩٤٢.
6. غورني، ي. ، « النفي والمنفى والعودة للتاريخ»، في أيزنشتات وليساك، (تحرير)، «الصهيونية والعودة للتاريخ: تقييم» (عبري)، القدس، ياد بن تسفي، ١٩٩٩، ص. ٣٥٥.
7. المصدر السابق، ص. ٣٥٦.
8. المصدر السابق.
9. راتزابي، ش. ، «معركة إنكار المنفى في الثلاثينيات» (عبري)، الصهيونية، ١٨، ١٩٩٤، ص. ٣١٩.
10. غورني، مصدر سابق، ص. ٣٥٦.
11. أندرسون، ب. ، «الركض إلى بيت لحم»، نيو ليفت ريفيو، ١٠، (تموز-آب٢٠٠١)، ص. ١٣.
12. عفرون، مصدر سابق، ص. ١٢٩. قمت بالترجمة إلى الإنكليزية.
13. شوكين، تل أبيب، ١٩٨٠.
14. سيلبيرشتاين، مصدر سابق، ص. ١٤٠. ظهرت أصلا في النسخة الإنكليزية من: غروسمان، «نائم على السلك» (١٩٩٣).
15. شويد، ي. ، «مقاربتان لفكرة نفي المنفى في الأيديولوجيا الصهيونية « (عبري)، الأيديولوجية الصهيونية، ٩، ١٩٨٤، ص ص. ٢١-٤٤.
16. المصدر السابق، ص. ٢١.
17. هذا السؤال الذي طالما تم قمعه ظهر مجددا بالاقتران بأنطون شماس وأميل حبيبي، في سيلبيرشتاين، مصدر سابق، ص ص. ٦٥-١٢٧.
18. شويد، مصدر سابق، ص ص. ٣-٢٢.
19. المصدر السابق، ص ص. ٤-٢٣.
20. المصدر السابق، ص ص. ٦-٢٤.
21. عفرون، مصدر سابق، ص ص. ٥-٣٠٣. سنعود لنقد عفرون للصهيونية في آخرهذا الفصل.
22. بن-غوريون، «تأملات في الكتاب المقدس» (عبري)، تل ابيب، آم أوفيد، ١٩٦٩. و« بن غوريون ينظر إلى الكتاب المقدس»، ترجمة كولاتش، ج. ، نيو يورك، الناشرون جوناثان ديفيد، ١٩٧٢.
23. ٢٨٨- تل أبيب، ديفير، ٥٦-١٩٤٧. ترجمة واختصار غرينبيرغ، « دين إسرائيل: من البدايات حتى المنفى البابلي» شيكاغو، جامعة شيكاغو، ١٩٦٠.
24. عفرون، مصدر سابق، ص. ٣٧.
25. تل أبيب، ديفير، ٣٠-١٩٢٩.
26. عفرون، مصدر سابق، ص ص. ٢٨-١١٥.
27. شويد، مصدر سابق، ص.٢٨.
28. المصد السابق، ص. ٢٩.

٢٩. المصدر السابق، ص ص. ٣-٣١.

٣٠. عفرون، مصدر سابق. «دولة يهودية أم أمة إسرائيلية»، بلومينغتون، جامعة إنديانا، ١٩٩٥.

٣١. أؤكد على «قومي» لكي أكون واضحا تماما وبأنني أعرف «ماتسبين» (البوصلة) جيدا، وهي حركة قدمت أيضا نقدا راديكاليا ومتناسقا ضد الصهيونية، وإنما من زاوية الماركسية الدولية التي ترفض القومية تماما.

٣٢. سيلبيرشتاين، مصدر سابق، ص ص. ٦٩-٨٤.

٣٣. عفرون، مصدر سابق، ص ص. ٢٧-١١٥.

٣٤. المصدر السابق، ص. ١١٧.

٣٥. المصدر السابق، ص. ١٢٦.

٣٦. المصدر السابق، ص ص. ٦٩-٧١.

٣٧. حول الحركة الكنعانية، أنظر شافيت، ي.، «من العبرية إلى الكنعانية» (عبري)، القدس، دومينو، ١٩٨٤، وفي الإنكليزية، عفرون، «الأمة العبرية الجديدة، لندن»، فرانك كاس، ١٩٨٧، مراجعة نقدية للنسخة العبرية في الملحق الأدبي في يديعوت أحرونوت، ٢ آذار، ١٩٨٤/ و داياموند، ج. «وطن أم أرض مقدسة؟ النقد الكنعاني لإسرائيل»، بلومينغتون، جامعة إنديانا، ١٩٨٦/ وعفرون، مصدر سابق، ص ص. ٧٣-٣٥١.

٣٨. بوراث، ي.، «حياة أريل شيلا (يوناثان روتاش)، تل أبيب، زمورا، ١٩٨٩.

٣٩. عفرون، مصدر سابق، ص ص. ٦-٣٥٥.

٤٠. المصدر السابق، ص. ٣٥٢.

٤١. حول شماس وحبيبي، أنظر سيلبيرشتاين، مصدر سابق، ص ص. ٦٥-١٢٧.

٤٢. شابيرا، أ.، «أين ذهب نفي المنفى؟» (عبري)، الفكر والأدب المعاصران، ٢٥، ٢٠٠٣، ص ص. ٥٥-٩.

٤٣. يوسي يونا، «وجود ذو نهاية مسدودة» هآرتس، ملحق الكتب، ٢٢ كانون الأول، ٢٠٠٣.

٤٤. شابيرا، مصدر سابق، ص. ٩.

٤٥. المصدر السابق، ص ص. ٩-١٠.

٤٦. المصدر السابق، ص. ١٥.

٤٧. المصدر السابق، ص. ٢٥.

٤٨. المصدر السابق، ص. ٢٣.

٤٩. المصدر السابق، ص. ٢٤.

٥٠. المصدر السابق، ص ص. ٢٣-٥٤.

٥١. المصدر السابق، ص. ٩.

٥٢. لجميع المراجع الخاصة بمقالة راز-كراكوتسكين، أنظر هامش ٢ أعلاه.

٥٣. هذا عنوان مقالة جديدة لراز-كراكوتسكين يعرض فيها الطبيعة المتناقضة للعلمانية الإسرائيلية، في ميريام، ٣، ٢٠٠٥.

٥٤. راز- كراكوتسكين، «المنفى داخل السيادة»، الجزء ١، ص. ٢٣.

٥٥. راز-كراكوتسكين، «التاريخ والوعي التاريخي والتفسير»: عاموس فونكنشتاين، ١٩٣٧-١٩٩٥، تسيون، ١: ٦١(١٩٩٦)، ص ص. ١١٣-٢٠، وكارلوغينزبيرغ مع أمنون كراكوتسكين: «إذا لم أكن أنا ضد نفسي فمن سيكون ضدي»، زيمانيم، ٤٩ (١٩٩٣) ص ص. ٤-١٦ (المقالتان في العبرية).

٥٦ . سيلبيرشتاين، مصدر سابق، ص ص. ٩-١٦٦، و ٨٣-١٧٧.

٥٧ . المصدر السابق، ص. ١٦٨.

٥٨ . المصدر السابق.

٥٩ . المصدر السابق، ص ص. ٩-١٦٨.

٦٠ . راز-كراكوتسكين، «المنفى داخل السيادة»، الجزء ١، ص ص. ٧-٢٣. و٩-٣٦، والجزء ٢، ص ص. ١١٣-١١٨.

٦١ . المصدر السابق، الجزء ١، ص. ٢٦.

٦٢ . المصدر السابق، ص. ٢٧.

٦٣ . المصدر السابق.

٦٤ . المصدر السابق، ص ص. ١-٥٠.

٦٥ . المصدر السابق، ص. ٢٨.

٦٦ . المصدر السابق، ص ص. ٩-٢٨.

٦٧ . المصدر السابق، ص. ٢٩.

٦٨ . المصدر السابق، ص ص. ١-٣٠.

٦٩ . المصدر السابق، ص. ٣٤.

٧٠ . المصدر السابق، ص ص. ٩-٣٦.

٧١ . أنظر ص. ٥ و١٤ في هذا الفصل أعلاه.

٧٢ . راز-كراكوتسكين، «المنفى داخل السيادة»، الجزء ١، ص. ٣٥.

٧٣ . المصدر السابق، ص ص. ٩-٣٨. يعترض راز- كراكوتسكين على الرأي السائد بأن مصدري الوحي في أعمال بنجامين، الماركسية والفكر اليهودي، لا ينسجمان، بل ومتناقضين، ويصر على أنهما يكملان بعضهما البعض.

٧٤ . المصدر السابق.

٧٥ . المصدر السابق.

٧٦ . المصدر السابق.

٧٧ . أنظر أعلاه، الفصل الأول، ص ص. ١١-١٢.

٧٨ . راز-كراكوتسكين، «المنفى داخل السيادة»، الجزء ١، ص. ٤٢.

٧٩ . المصدر السابق، ص. ٤٩.

٨٠ . المصدر السابق، ص. ٥٢.

٨١ . باينين، ج. ، تشتت اليهود المصريين: ثقافة، سياسات، وتشكل الشتات الحديث، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٨

٨٢ . المصدر السابق.

الفصل الرابع

١. أفضل دراسة حتى الآن هي دراسة مايرز، د. ، « إعادة اختراع الماضي اليهودي: اليهود الأوروبيون المثقفون والعودة الصهيونية للتاريخ»، نيويورك وأكسفورد، جامعة أكسفورد، ١٩٩٥، ص ص. ٣٨-٧٤.

٢. كان هذا جزءا من تحديات الهيمنة البحثية في التسعينيات. ذهبت هذه التحديات أبعد من القضايا المثارة حول حرب١٩٤٨، ولم تكن مقتصرة على التعريف التقليدي للنزاع العربي- الإسرائيلي. كمثال على ذلك، أنظر، «دراسات في اليهود المعاصرين»، حولية، ١٠(١٩٩٤)، بعنوان«إعادة تشكيل الماضي» تحرير فرانكل، ج. / و «التاريخ والذاكرة: دراسات في إعادة تقديم الماضي»، ٧/ ١ (ربيع/ صيف ١٩٩٥)بعنوان، «إطلالة أخرى على التأريخ الإسرائيلي»، تحرير نثمان أراد. المجلتان باللغة الإنكليزية .

٣. راز-كراكوتسكين، « المنفى داخل السيادة»، مصدر سابق، ومايرز، « هل هناك مدرسة قدس؟»، مصدر سابق.

٤. مايرز، « إعادة اختراع . . »، مصدر سابق.

٥. للإطلاع على تعليق ملفت على العلاقة بين « الموعظة»، والكنعانية المبرعمة، أنظر، لاؤور د. ، ألبابيم، ٢١(٢٠٠٢)، ص ص. ٨٦-١٧١.

٦. راز-كراكوتسكين، مصدر سابق، ص. ٤١.

٧. المصدر السابق، ص. ٤٢.

٨. أود أن أبين أن اقتراب رأي راز-كراكوتسكين ورأيي حول هذا الأمر المهم ليس صدفة، لأننا بلورنا ذلك معا في معهد فان لير في القدس خلال التسعينيات. انظر، بيتربيرغ، «الاستشراق المحلي»، مصدر سابق، ص ص. ٤٥-١٢٥ . / و « الأمة ورواتها: الاستشراق والتأريخ القومي » (عبري)، في، النظرية والنقد، ٦، (ربيع ١٩٩٥) ص ص. ٨١-١٠٥.

٩. الخلاصة البيوغرافية لباير تعتمد على مايرز، « إعادة اختراع . . . »، ص ص. ٢٧-١١٢.

١٠. المصدر السابق، ص. ١١٦.

١١. المصدر السابق، ص. ١١٩.

١٢. المصدر السابق، ص. ١٣٠.

١٣. مايرز، « التاريخ كأيديولوجيا: حالة بن-تسيون دينور . . »،اليهودية المعاصرة،٨ ، (ايار ١٩٨٨)، ص ص. ٩٣-١٦٧ . ورام، ي. ، «التأريخ الصهيوني واختراع الأمة اليهودية الحديثة: حالة بن- تسيون دينور، التاريخ والذاكرة»، ٧/ ١(ربيع/ صيف ١٩٩٥)، ص ص. ٩١-١٢٥.

١٤. أنظر الفصل الأول، ص. ١٧.

١٥. مايرز، «إعادة اختراع . . . »، مصدر سابق، ص. ١٣١.

١٦. رام، مصدر سابق، ص. ١٠٩.

١٧. المصدر السابق، ص. ١٠٦و ٩٥-١٠٩و ١٤-١٠٩.

١٨. بيتربيرغ، الاستشراق المحلي ، مصدر سابق، ص. ١٣٢.

١٩. باير ودينور، « هدفنا»، في صهيون، ١، ١٩٣٦(عبري) ترجمتي.

٢٠. المصدر السابق، ص ص. ٢-٣.

٢١. شميلي، ي. ،«مدرسة القدس للتاريخ اليهودي»، (تقييم نقدي)، وقائع أكاديمية في البحوث اليهودية، ٥٣، (١٩٨٦)، ص ص. ٧٨-١٤٧.

٢٢. المصدر السابق، ص. ١٦.

٢٣ . المصدر السابق، ص. ١٦٧ .

٢٤ . المصدر السابق، ص. ١٦٩ . حول هذا الموضوع كان نقد شميلي لأستاذه هو الأكثر قسوة.

٢٥ . مايرز، « إعادة اختراع . . . » ، ص. ١٢٦ .

٢٦ . شميلي، مصدر سابق، ص. ١٧٣ .

٢٧ . المصدر السابق.

٢٨ . مايرز، « إعادة اختراع . . . » ص. ١١٤ .

٢٩ . باير، ي. « حول وضع دراساتنا التاريخية» (عبري)، في، دراسات ومقالات في تاريخ الشعب اليهودي، مجلدان، القدس: الجمعية التاريخية، ١٩٧٧ ، المجلد الأول، ص ص. ١١-١٩ .

٣٠ . المصدر السابق، ص. ١١ .

٣١ . المصدر السابق.

٣٢ . المصدر السابق، ص. ١٢ .

٣٣ . المصدر السابق، ص. ١٣ .

٣٤ . المصدر السابق، ص. ١٤ .

٣٥ . المصدر السابق، ص. ١٥ .

٣٦ . المصدر السابق.

٣٧ . المصدر السابق، ص. ١٦ .

٣٨ . انظر الفصل الأول، ص ص. ٤-٣١ .

٣٩ . المصدر السابق، ص ص. ١١-١٢ لتعريف هذا الشكل من الأسطورة.

٤٠ . المصدر السابق.

٤١ . مايرز، « إعادة اختراع . . . »، مصدر سابق، ص. ١٣٠ .

٤٢ . المصدر السابق، ص ص. ١٣٤ و ١٤١ .

٤٣ . رجعت بشكل رئيس إلى النسخة الموسعة لعام ١٩٥٨ (يسرايل ها غولاة: موساد بياليك)، ولكني أستخدم النسخة الإنكليزية «إسرائيل والشتات»، فيلادلفيا: الجمعية اليهودية -الأميركية للنشر، ١٩٦٩ .

٤٤ . دينور، « إسرائيل والشتات»، ص. ٣ .

٤٥ . المصدر السابق، ص ص. ٤-٥ .

٤٦ . المصدر السابق، ص. ٥ .

٤٧ . المصدر السابق، ص. ٦ .

٤٨ . المصدر السابق، ص ص. ١٤-٦٣ .

٤٩ . مايرز، رام، راز-كراكوتسكين، وشميلي، وجميعهم مذكورون أعلاه.

٥٠ . دينور، « إسرائيل والشتات»، ص ص. ١٤- ١٦و ٤٧-٦٣ .

٥١ . المصدر السابق، ص. ٤٥ .

٥٢ . المصدر السابق، ص. ٤٦ .

٥٣ . المصدر السابق، ص. ٧-٤٦ .

٥٤. المصدر السابق، ص. ١٦ .

٥٥. المصدر السابق، ص. ٤٧ .

٥٦. ترجمتي لدينور، مصدر سابق. ص. ٣٦.

٥٧. دينور، مصدر سابق، ص. ١٨٦ .

٥٨. شابيرا، أ. ، «حنة أريندت وحاييم غوري»، مصدر سابق.

٥٩. المصدر السابق، ص. ١٢ .

٦٠. المصدر السابق، ص. ١٠ .

٦١. المصدر السابق، ص. ١١ .

٦٢. المصدر السابق، ص ص. ١٠-١١ .

٦٣. المصدر السابق، ص. ١٧ .

٦٤. المصدر السابق، ص. ٢٧ .

٦٥. المصدر السابق، ص ص. ١٧-١٨ .

٦٦. المصدر السابق، ص ص. ٣-٢٢ .

٦٧. المصدر السابق، ص. ٢٢ .

٦٨. المصدر السابق.

٦٩. المصدر السابق.

الفصل الخامس

١. شوليم، ج. ، «الصهيونية- دياليكتيك الاستمرار والتمرد»، (محادثة مع إيهود بن-عازر)، في أفراهام شابيرا (تحرير)، «الاستمرار والتمرد: غيرشون شوليم في خطاباته وحواراته»(عبري)، تل أبيب، آم أوفيد، ١٩٩٤ .

٢. المصدر السابق، ص ص. ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩ .

٣. بيال، د. ، «غيرشوم شوليم: الكبالاة والتاريخ المضاد»، جامعة هارفارد، ١٩٧٩، ص ص. ٥٢-٧٩/ و مايرز، د. ، «إعادة اختراع الماضي اليهودي»، مصدر سابق، ص ص. ٧٧-١٥١ .

٤. «حادث عيد الميلاد ١٩١١»، في بيال، المصدر السابق، ص. ٥٣ .

٥. مايرز، المصدر السابق، ص. ١٥٥ . يناقش بيال ما يسميه، «شوليم وبدعة اليهود الشرقيين» ص ص. ٦٩-٧٢.

٦. بيال، مصدر سابق، ص ص. ٣-٧٢.

٧. المصدر السابق، ص ص. ٧٤-٦، (الترجمة الإنكليزية) و ١٧-٢١٥ (النص الألماني).

٨. الهلخاه هي الإطار القانوني اليهودي.

٩. بيال، مصدر سابق، ص. ٧٧ .

١٠. أندرسون، «اليمين المتصلب: مايكل أوكشوت، ليو شتراوس، كارل شميدت، فريدريك فون هايك»، في سبيكترم، لندن ونيويورك، فيرسو، ٢٠٠٥، ص ص. ٣-٢٩ . للمزيد عن شميدت، أنظر بالاكريشمان، ج. ، «العدو: صورة فكرية لكارل شميدت»، لندن، فيرسو، ٢٠٠٠، و ليلا، م. ، «العقل المتهور: مفكرون في السياسة»، نيويورك ريفيو أوف بووكس، ٢٠٠١، ص ص. ٤٧-٧٧.

١١ . ليلا، المصدر السابق، ص ص. ٤-٩٣ .

١٢ . شميدت، كريستوف، « اللاهوتية السياسية لغيرشون شوليم»، النظرية والنقد، ٦، ربيع ١٩٩٥، ص ص. ٦١-١٤٩ .

١٣ . سكينر، ك. ، «المعنى والفهم في تاريخ الأفكار»، التاريخ والنظرية،٨، (١٩٦٩)، ص ص. ٣-٥٣ .

١٤ . المصدر السابق، ص. ٤٤ .

١٥ . المصدر السابق، ص. ٤٥ .

١٦ . بيال، مصدر سابق، ص. ١٢٧ .

١٧ . مايرز، مصدر سابق، ص. ١٧٦ .

١٨ . المصدر السابق، ص. ١٦٠ .

١٩ . آيديل، م. ، « تاريخ الكبالاه وتاريخ اليهود» (عبري)، التاريخ والنقد ،٦، ربيع ١٩٩٥، ص ص. ٤٩-١٣٧ .

٢٠ . المصدر السابق، ص. ١٢٨ .

٢١ . المصدر السابق، ص ص. ١٣٨-٤٠ . وبيال، مصدر سابق، ص ص. ١-١٢٠ .

٢٢ . شوليم، «شبتاءِ ساسيفي: المسيح المتصوف»، جامعة برينستون، ١٩٧٣ .

٢٣ . آيديل، مصدر سابق، ص. ١٤٠ .

٢٤ . المصدر السابق.

٢٥ . بيال، مصدر سابق، ص ص. ٤-١٢٣ .

٢٦ . آيديل، مصدر سابق، (عبري)، ص. ١٤١ .

٢٧ . المصدر السابق، ص ص. ٤-١٤٢ .

٢٨ . المصدر السابق، ص. ١٤٥ .

٢٩ . المصدر السابق، ص. ١٤٦ .

٣٠ . المصدر السابق، ص ص. ٧-١٤٦ .

٣١ . شوليم، «الخلاص عبر الخطيئة»، مصدر سابق، ص ص. ٧٨-١٤١ .

٣٢ . شوليم، «مهنة فرانكية . . . . »، مصدر سابق، ص ص ١٤١-٢١٩ .

٣٣ . شوليم، «الخلاص. . . »، مصدر سابق، ص. ٩٩ .

٣٤ . أنظرعلامة النجمة لكلمة ميتزفا في شوليم، «دراسات ونصوص»، ص. ٩ .

٣٥ . شوليم، «الخلاص. . . »، مصدر سابق، ص. ٧٨ .

٣٦ . المقتبس هو « التناقض هو سمة الحقيقة» ، من مراسلات الكونت وارتينبيرغ وولهيلم ديلثي، جامعة برينستون، ١٩٧٣ .

٣٧ . شوليم، «الخلاص. . . »، مصدر سابق، ص ص. ٥-٨٤ .

٣٨ . المصدر السابق، ص. ٨٤ .

٣٩ . المصدر السابق، ص. ٩٤ .

٤٠ . زيلفي، م. ، « سياسات التقوى»، مينيابوليس وشيكاغو: بيليوتيكا إسلاميكا، ١٩٨٨، و هاثاوي، «الوزير الأكبر والمسيح الدجال»، المجلة الأميركية للدراسات الشرقية، ٤: ١١٧، (تشرين الثاني- كانون الأول ١٩٩٧)، ص ص. ٧١-٦٦٥ .

٤١ . شوليم، « الخلاص . . . »، مصدر سابق، ص. ٩٤ .
٤٢ . المصدر السابق، ص ص. ٥-٩٤ .
٤٣ . المصدر السابق، ٩٥ .
٤٤ . المصدر السابق.
٤٥ . المصدر السابق، ص ص. ١١-١١٠ .
٤٦ . المصدر السابق، ص ص. ٧-٩٦ .
٤٧ . المصدر السابق، ص. ١٠٤ .
٤٨ . المصدر السابق، ص ص. ٦-١٠٥ .
٤٩ . المصدر السابق، ص ص. ٤-١٠٣ .
٥٠ . المصدر السابق، ص. ١٠٣ .
٥١ . المصدر السابق، ص ص. ١٥-١١٤ .
٥٢ . المصدر السابق، ص. ١٢٦ .
٥٣ . المصدر السابق، ص ص. ٨-١٢٧ .
٥٤ . المصدر السابق، ص. ١٣٠ .
٥٥ . المصدر السابق، ص. ١٣٧ .
٥٦ . أنظر هامش رقم ٣٢ .
٥٧ . شوليم، «الخلاص . . . »، مصدر سابق، ص. ٢٠٩ .
٥٨ . في «دراسات ونصوص»، التاريخ مذكور في صفحتي ٢٩٨-٣٠٣ .
٥٩ . هالبيرين، د. ، «مقدمة لأبراهام ميغيل كاردوزو: كتابات مختارة»، نيو يورك، بوليست بريس، ٢٠٠١، ص. ٤٨ .
٦٠ . المصدر السابق.
٦١ . المصدر السابق، ص. ٤٩ .
٦٢ . بيال، مصدر سابق، ص. ١٩٧ . المجادلة حول الصلة في ص ص. ٨-١٩٦ .
٦٣ . أنظر الفصل الأول، ص. ٢٦ .
٦٤ . لووي، م. « إنذار حريق: قراءة في وولتر بنجامين، «حول مفهوم التاريخ»، لندن، ونيويورك، فيرسو، ٢٠٠٥، ص. ٤ .
٦٥ . كورزويل، ب. ، « تأملات في هذيان القارئ»، في «الصراع على قيم اليهودية» (عبري)، القدس وتل أبيب، شوكين، ١٩٦٩، ص. ١٥٣ .
٦٦ . أنظر كمثال على ذلك، بيال، مصدر سابق، ص ص. ٧-٩٥/ مايرز، «المجادلة بين شوليم وكورزويل والتأريخ اليهودي الحديث»، اليهودية الحديثة، ٦، ١٩٨٦، ص ص. ٨٦-٢٦١ .
٦٧ . مداخلتي متأثرة بكورزويل، « أدبنا الحديث- استمرارية أم ثورة؟»، القدس وتل أبيب، شوكين، ١٩٦٥، ص ص. ١١-١٤٦ ، و« ملاحظات على مقالة غيرشوم شوليم عن شبتاي زيفي»، ص ص. ٩٩-١٣٥، « عدم الرضى عن التاريخ والدراسات اليهودية» ص ص. ٥٠-١٣٥ ، « حول حدود سلطة التاريخ»، صص. ٨٣-١٦٧ ، و « حول الدراسات اليهودية . . الفائدة والأذى»، ص ص. ١٨٤-٢٤٠ .

٦٨. الجزء الثاني من، « الصراع على. . . »

٦٩. كورزويل، « أدبنا الحديث، مصدر سابق، ص. ٩١.

٧٠. كورزويل، « الصراع. . . »، مصدر سابق، ص. ١٩٥.

٧١. كورزويل، «أدبنا. . . »، مصدر سابق، ص ص. ٧٨-٨٦.

٧٢. انظر بشكل خاص الفقرة الخاصة ب«تعددية الحالة الطبيعية كأساس للوجود اليهودي»، في « الصراع. . . »ص ص. ١٣-٢٠٦.

٧٣. كورزويل، «الصراع. . . »، مصدر سابق، ص ص. ٢١٠-٢١١.

٧٤. المصدر السابق، ص. ٢٢٣.

٧٥. المصدر السابق، ص. ٢١٢.

٧٦. المصدر السابق، ص. ٢٠٠.

٧٧. المصدر السابق، ص ص. ٢-٢٠١.

٧٨. المصدر السابق، ص. ٢٢٦.

٧٩. المصدر السابق.

٨٠. المصدر السابق.

٨١. المصدر السابق، ص. ٢٢٧.

٨٢. المصدر السابق، ص. ٢٢٩.

٨٣. المصدر السابق، ص. ٢٣٠.

٨٤. أنظر أعلاه، ص ص. ٢-٣.

٨٥. كورزويل، «الصراع. . . »، ص ٢٣٠.

٨٦. المصدر السابق، ص ص. ١-٢٣٠.

٨٧. المصدر السابق، ص. ٢٣٢.

٨٨. المصدر السابق.

٨٩. شتاينر، ج. ،«ولتر بنجامين: نحو فلسفة لغة»، الملحق الأدبي للتايمز، ١٤،(٢٢ أب ١٩٦٨). أقتبس من ت.ل.س. : «مقالات ومراجعات الملحق الأدبي للتايمز» ١٩٦٨، جامعة أكسفورد، ١٩٦٩، ص ص. ١٩٣-٢٠٤.

٩٠. المصدر السابق، ص. ١٩٨.

٩١. المصدر السابق، ص ص. ١٩٧-٢٠٢.

٩٢. المصدر السابق، ص ص. ٢-٢٠٠.

٩٣. المصدر السابق، ص. ٢٠٣.

٩٤. أنظر الفصل الأول، ص. ٢٥.

٩٥. شتاينر، مصدر سابق، ص ص. ٩-١٩٨.

الفصل السادس

١ . كولمان، سارة، مقابلة مع عوز شيلاح، ٢١ آذار ٢٠٠٣، على النيت.
٢ . أنظر أعلاه، ص ص. ٩-١٠٧.
٣ . شابيرا. أ. ، «بن- غوريون والكتاب المقدس: ابتكار حكاية تاريخية»، ألبابيم، ١٤، ١٩٧٧، ص ص. -٢٠٧ ٣١، و «الكتاب المقدس والهوية الإسرائيلية» القدس، مطبعة ماغنيس، ١٩٩٦، (النصان بالعبرية).
٤ . شابيرا، المصدر السابق، ص ص. ٣-٤ .
٥ . المصدر السابق، ص ص. ٢-٣ .
٦ . المصدر السابق، ص. ٣.
٧ . المصدر السابق، ص. ٤ .
٨ . المصدر السابق، ص ص. ٢٥-٣٣.
٩ . المصدر السابق، ص. ٣٣.
١٠ . شابيرا، «بن- غوريون. . .»، مصدر سابق، ص ص. ١٤-٢٠٧. أنا الذي وصفته باللاسامية والاستعماري -الاستيطاني وليس شابيرا.
١١ . المصدر السابق، ص. ٢١٤ .
١٢ . المصدر السابق.
١٣ . المصددر السابق، ص. ٢١٥ .
١٤ . المصدر السابق، ص. ٢١٧ .
١٥ . المصدر السابق، ص. ٢٢١ .
١٦ . المصدر السابق، ص ص. ٣١-٢٢١ .
١٧ . المصدر السابق، ص. ٢٣١ .
١٨ . شابيرا، «الكتاب المقدس. .»، ص. ٤ .
١٩ . المصدر السابق، ص. ٧.
٢٠ . المصدر السابق، ص. ٦ ، كمثال.
٢١ . شابيرا، «بن غوريون. .»، ص. ٢٢٠ .
٢٢ . بابيه، إ. ، «الألسن الخضراء والصندوق القومي اليهودي»(عبري)، ميتام، ٤ ، كانون الأول ٢٠٠٥، ص ص. ٨٩-١٠٣ .
٢٣ . شابيرا، «الكتاب المقدس. .»، ص ص. ٤-٢٣ .
٢٤ . هذا مقطع من رواية «خربة خزعه» ليزهار.
٢٥ . شابيرا، «خربة خزعة- الذاكرة والنسيان» (عبري)، ألبابيم، ٢١، ٢٠٠٠، ص ص. ٩-٥٣ .
٢٦ . أنظر الفصل الثاني، ص ص. ٧-٦٤ .
٢٧ . شابيرا، «خربة خزعة. .»، مصدر سابق، ص. ١٤ .
٢٨ . المصدر السابق.

٢٩. يزهار، «عن الأعمام والعرب»، في يارون، ك. ، «مردخاي مارتن بوبر وامتحان الزمن»، (عبري)، القدس، مطبعة ماغنيس، ١٩٩٣، ص ص. ١١-١٥، . هناك ترجمة إنكليزية لها في دراسات عبرية، ٤٧، ٢٠٠٦، ص ص. ٦-٣٢١.

٣٠. شابيرا، «خربة. . .»، ص ص. ١٢-١٨.

٣١. المصدر السابق، ص ص. ٩-١٠.

٣٢. المصدر السابق، ص. ١٢.

٣٣. كتاب جيريميا، ١:١. كلمات جيريميا إبن حلقيا حول الكهنة الذين كانوا في أناثوث في أراضي بنجامين. كتاب بنجامين ١:١.

٣٤. يزهار، «قصة خربة خزعة»، ترجمة جزئية، الجويش كورترلي، ١٩٥٧.

٣٥. كرافان، ص. ٣٣٠.

٣٦. المصدر السابق، ص ص. ١-٣٣٠.

٣٧. المصدر السابق، ص. ٣٣١.

٣٨. المصدر السابق، ص ص. ٢-٣٣١.

٣٩. بينفنستي، م. ، «فضاءات مقدسة: التاريخ المدفون للأرض المقدسة منذ ١٩٤٨»، بيركلي، جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٠.

٤٠. المصدر السابق، ص. ٢.

٤١. المصدر السابق.

٤٢. المصدر السابق، ص. ٣.

٤٣. المصدر السابق، ص. ٩.

٤٤. المصدر السابق، ص. ١٢.

٤٥. المصدر السابق، ص ١٤.

٤٦. بنفنستي، «الخريطة العبرية»، النظرية والنقد، ١١، شتاء ١٩٩٧، ص. ٢٢.

٤٧. بنفينستي، «فضاءآت. .»، مصدر سابق، ص. ١٥.

٤٨. المصدر السابق، ص ص. ٧-٢٠.

٤٩. المصدر السابق، ص. ٢٣.

٥٠. المصدر السابق، صص. ٧-٣٣.

٥١. المصدر السابق، ص. ٤٢.

٥٢. المصدر السابق.

٥٣. المصدر السابق، ص. ٤٦.

٥٤. المصدر السابق، ص ص. ٧-٤٦.

٥٥. المصدر السابق، ص. ٢٣.

٥٦. المصدر السابق، ص ص. ٢٥٨=٩، و٣٤٠.

٥٧. المصدر السابق، ص. ٣٤٠.

٥٨. لاؤور، «نحن الإثني عشر الذين في الخنادق»: أثناء قراءة «أيام زيكلاغ» عند انتهاء ثلاثة عقود، في «حكايات بدون مواطنين: مقالات عن الأدب الإسرائيلي» (عبري)، تل أبيب، هكيبوتس هاميؤحاد، ١٩٩٥، ص ص. ٣-٦٢.

٥٩. أنظر الفصل السابع، ص ص. ٧٣-٢٦٩.

٦٠. ٤٧نيفو، ج.، ة واقعية يزهار في رواية» أيام زيكلاغ»، دراسات عبرية، ٢٠٠٦، ٤٧، ص ص. ٢٩٩-٣٢٦.

٦١. لاؤور، «حكايات..»، مصدر سابق، ص ص. ٨-٣٠٢.

٦٢. المصدر السابق، ص. ٥٠.

٦٣. المصدر السابق، ص. ٥١.

٦٤. شابيرا، ي.، « نخبة دون خلفاء: أجيال القيادة في المجتمع الإسرائيلي»، (عبري)، تل أبيب، سفريات بوليم، ١٩٨٤.

٦٥. لاؤور، «حكايات..»، ص. ٥٢.

٦٦. المصدر السابق، ص ص. ٣-٥٢.

٦٧. المصدر السابق، ص. ١٤٠.

٦٨. المصدر السابق، ص. ٥٣.

٦٩. المصدر السابق، ص ص. ٤-٥٣.

٧٠. المصدر السابق، ص. ٥٩.

٧١. المصدر السابق، ص. ٦٢.

٧٢. نيفو، مصدر سابق، ص ص. ٢٠-٣١٦. للتعرف على مسح لأعمال يزهاربالعبرية، س. يزهار، مختارات من مقالات نقدية، تل ابيب، عام عوفيد، ١٩٧٢، ص ص. ٧-٣٨.

٧٣. يزهار، « القصة التي لم تبدأ بعد»، في « قصص السهول»، تل أبيب، ، زمورا بيتان، ١٩٩٠، ص ص. ٨٣-١٦١.

٧٤. يزهار، «خربة خزعة»، في كرافان، ص. ٣٣٤.

٧٥. يزهار، « القصة التي لم تبدأ بعد»، ص. ١٢١.

٧٦. المصدر السابق، ص. ١٢٦.

٧٧. يزهار، «الموعظة الأولى»، في «قصص السهول»، ص. ١٠١.

٧٨. فريديكسون، ج.، التفوق الأبيض: دراسة مقارنة في التاريخ الأميركي وجنوب إفريقيا، جامعة أوكسفورد، ١٩٨١.

٧٩. ميرون، د.، «يزهار: بعض الملاحظات»، في ، «يزهار، قافلة الليل وقصص أخرى»، القدس، مطبعة جامعات إسرائيل، ١٩٦٩، ص ص. ٧٣-٢٥٧.

٨٠. المصدر السابق، ص. ٢٦٧.

٨١. شكيد، ج. «حكايات دون مواطنين»، ١٩٩٥.

٨٢. شكيد، « أرض إسرائيل الجميلة بالكلمات»، في، مقدمات، ١٩٩٣.

٨٣. المصدر السابق، ص ص. ٩-١٩٦.

٨٤. المصدر السابق، ص. ١٩٧.

٨٥. المصدر السابق، ص. ١٩٦.
٨٦. المصدر السابق، ص. ١٩٤.
٨٧. المصدر السابق، ص. ١٩٨.
٨٨. المصدر السابق.
٨٩. عوز، عاموس، «خربة خزعة والخطر القاتل»، في« تحت وهج هذا الضوء: مقالات» (عبري)، تل أبيب، سفريات بعاليم، ١٩٧٩، ص. ١٥٧. نشرت في البداية في دافار، ٢ شباط، ١٩٧٨. النص الإنكليزي لهذه المجموعة يضم ١٨ مقالة فقط من مجموع ٣٦. وكانت المقالة الخاصة بخربة خزعة من بين ما حذف.
٩٠. المصدر السابق.
٩١. لاؤور، « حكايات. .»، ص. ١٥١.
٩٢. أندرسون، ب.، «الركض نحو بيت لحم»، نيو ليفت ريفيو، ١٠ تموز، ٢٠٠١، ص. ٢٣.
٩٣. لاؤور، «حكايات»، ص. ٧٦.
٩٤. من مدائحها الأخرى لعوز، أنظر غوردينر، «الأرض الموعودة المنسية»، في الكتابة والوجود، جامعة هارفارد، ١٩٩٥، ص ص. ٩٤-١١٤.
٩٥. فيلدهيه- برينير، «علاقة غير قابلة للفصل: كتاب إسرائيليون عرب ويهود يعيدون تخيل الثقافة»، جامعة ويسكنسون، ٢٠٠٣،
٩٦. المصدر السابق، ص ص. ٤-٤٢. حول شافير، أنظر الفصل الثاني، ص ص. ٥-٦٢.
٩٧. فيلهيه- برينير، مصدر سابق.
٩٨. المصدر السابق، ص. ١٠١.
٩٩. لاؤور، «حكايات»، ص. ٨٠. أقتبس من ترجمة نيكولاس لانغ لرواية عوز « مايكل خاصتي» ، نيويورك، هاركورت، ١٩٧٢، ص. ١٧٤.
١٠٠. لتفسير وافر لكتابات عوز، أنظر لاؤور، «حكايات»، مصدر سابق، ص ص. ٧٦-١٠٥.
١٠١. ترجمة نيكولاس لانغ لرواية عوز «الصندوق الأسود»، نيويورك، هاركورت، ١٩٨٨، ص٣.
١٠٢. المصدر السابق، ص. ٤.
١٠٣. هيرشفيلد، « هوية تنتهي وهوية تبدأ» (عبري)، بوليتيكا، ٣٣، تموز ١٩٩٠، ص ص. ٤٨-٥٤.
١٠٤. بوليتيكا، ٣٤، أيلول ١٩٩٠، ص. ٥٧.
١٠٥. لاؤور، « حكاية حب وظلام: دعاية ونرجسية والغرب» (عبري)، ميتام، مجلة الأدب والفكر الراديكالي، ٧، أيلول ٢٠٠٦، ص ص. ٦٧-٩١،.
١٠٦. المصدر السابق، ص. ٦٧
١٠٧. المصدر السابق.
١٠٨. المصدر السابق، ص. ٦٨.
١٠٩. غان، أ. « الكلام الذي اختفى»، محاولة تشكيل هوية متميزة لجيل الكيبوتس الثاني، (عبري)، أطروحة دكتوراه، جامعة تل أبيب، ٢٠٠٢. الفصل الرابع خصص ل «كلام جنود»، وأنا أشكر راز-كراكوتسكين لتوفير النص لي.
١١٠. المصدر السابق، ص ص. ٥-٨٤.

١١١ . المصدر السابق، ص ص. ٨٧-٩٠.

١١٢ . المصدر السابق، ص. ٨٥.

١١٣ . المصدر السابق، ص. ٨٧.

١١٤ . المصدر السابق، ص ص. ٨-١٠٧.

١١٥ . المصدر السابق، ص. ١٠٨.

١١٦ . المصدر السابق، ص ص، ١٢-١٠٩.

١١٧ . المصدر السابق، ص. ١٠٩.

١١٨ . المصدر السابق، ص. ١١٢.

١١٩ . المصدر السابق.

١٢٠ . المصدر السابق، ص. ١١٦.

١٢١ . المصدر السابق، ص. ١١٧.

١٢٢ . المصدر السابق، ص ص. ١٨-١١٧.

١٢٣ . بارزيلاي، أ. ، «التخلص من الميسيانيين»، هآرتس، حزيران ٢٠٠٢، كما نشرت في ويب لوغ آرون الخاص بالسلام.

الفصل السابع

١ . أنظر تيمبلر، ب. ، «التقديس السياسي لعمليات الإبادة الإمبريالية، احتلال كنعان، دراسات ما بعد الاستعمار، ٩/ ٤، ٢٠٠٦، ص ص. ٩١-٣٥٨.

٢ . وارد في وايتلام، و «اختراع إسرائيل القديمة»، مصدر سابق، ص ص. ٤-٨٣.

٣ . في سوغيرثاراجا، رس. ، (تحرير)، «اصوات من الهامش: تفسير الكتاب المقدس في العالم الثالث» مارينول، أوربيس بووكس، ١٩٩٥، ص ص. ٥-٢٨٤.

٤ . راز-كراكوتسكين، «العودة إلى تاريخ الخلاص، أو ما هو «التاريخ» الذي تتم العودة إليه في إطار مفهوم «العودة إلى التاريخ»»، في أيزنشتات وليزاك (تحرير)، «الصهيونية والعودة للتاريخ: إعادة تقييم» عبري، القدس، مطبعة ياد بن-تسفي، ١٩٩٩، ص ص. ٧٦-٢٤٩.

٥ . المصدر السابق، ص. ٢٥٠.

٦ . المصدر السابق، ص. ٢٥٤. حول الموقف المسيحي، يقصد راز-كراكوتسكين أن المسيحيين يعترفون بمصدر مشترك للسلطة مع اليهود، ولكنهم يستنكرون رفض اليهود الاعتراف بالرسالة.

٧ . المصدر السابق، ص. ٢٥٥.

٨ . المصدر السابق، ص. ٢٦٥.

٩ . المصدر السابق، ص. ٢٦٦.

١٠ . فيريتيه، «استعادة اليهود في الفكر البروتستنتي الإنكليزي، ١٧٩٠-١٨٤٠»، دراسات شرق أوسطية ٨/ ١، ٩٧٢ ١، ص ص. ٣-٥١. وكذلك، شريف، ر. ، «مسيحيون من أجل صهيون ١٦٠٠-١٩١٩»، مجلة الدراسات الفلسطينية، ٥/ ٣-٤، ١٩٧٦، ص ص. ٤١-١٢٣.

١١ . فيريتيه، المصدر السابق، ص ص. ٣-٥.

١٢ . المصدر السابق، ص . ١٣ .

١٣ . المصدر السابق.

١٤ . المصدر السابق، ص . ١٤ .

١٥ . المصدر السابق، ص . ١٥ .

١٦ . المصدر السابق، ص . ١٦ .

١٧ . المصدر السابق، ص . ١٧ .

١٨ . المصدر السابق، ص . ٢٢ .

١٩ . المصدر السابق، ص . ٢٥ .

٢٠ . المصدر السابق، ص ص . ٧-٢٦ .

٢١ . المصدر السابق، ص ص . ٨-٢٧ .

٢٢ . المصدر السابق، ص . ٢٩ .

٢٣ . المصدر السابق، ص . ٣٣ .

٢٤ . فيريتيه، «لماذا تم تأسيس قنصلية بريطانية في القدس؟»، ذا إنغليش هيستوريكال ريفيو، ٨٥/ ٣٣٥ (نيسان ١٩٧٠)، ص ص . ٤٥-٣١٦ .

٢٥ . فيريتيه، «إعلان بلفور وواضعوه»، في خدوري، ي. وحاييم، س. ، (تحرير)، «فلسطين وإسرائيل في القرنين التاسع عشر والعشرين»، لندن، فرانك كاس، ١٩٨٢، ص ص . ٦٠-٨٩ .

٢٦ . المصدر السابق، ص . ٧٢ .

٢٧ . المصدر السابق، ص ص . ٦٩-٧٠ .

٢٨ . شولش، أ. ، «بريطانيا في فلسطين، ١٨٣٨-١٨٨٢ : جذور السياسة البلفورية، مجلة الدراسات الفلسطينية، ٢٢ / ١، خريف ١٩٩٢، ص ص . ٣٩-٥٦ . نشرت المقالة بعد وفاته .

٢٩ . المصدر السابق، ص . ٤٦ .

٣٠ . المصدر السابق، ص ص . ١-٥٠ .

٣١ . المصدر السابق، ص . ٤٧ .

٣٢ . أنظر الفصل الأول، ص ص . ٣٩-٤٠ .

٣٣ . شولش، «بريطانيا في فلسطين»، ص . ٥٠ .

٣٤ . المصدر السابق.

٣٥ . فان دير هوفن ليونارد، «شلومو وديفيد في فلسطين»، ١٩٠٧، في وليد خالدي (تحرير)، «من المأوى إلى الاحتلال»، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧١، ص ص . ١٩-١١٨ .

٣٦ . بريس، ج. ، «اتحادات المثلية الجنسية في أوروبا الحديثة : دانيال ديروندا، الأرض القديمة الجديدة والعلاقات الجنسية الذكورية في القومية اليهودية»، جامعة ديوك، دورهام، ١٩٧٧، ص ص . ٢٩٩-٣٣٠ .

٣٧ . سعيد، إدوارد، «المسألة الفلسطينية»، نيويورك، فانتيج بووكس، ١٩٧٩، ص ص . ٨-٦٠ .

٣٨ . المصدر السابق، ص . ٦٤ .

٣٩ . هرتسل، «القضية اليهودية»، يوميات : ١٨٩٥-١٩٠٤، ثلاثة مجلدات (عبري)، القدس، مكتبة موساد بياليك والصهيونية، ١٩٩٧-٢٠٠١ .

٤٠ . المصدر السابق، ص. ١٠٨ .

٤١ . المصدر السابق، ص. ٢٥٩ .

٤٢ . المصدر السابق، ص. ٢٦٢ .

٤٣ . المصدر السابق، ص. ٤٤٦ .

٤٤ . هيرتسوغ، ز . ، «هدم أسوار أريحا»هآرتس، نسخة النيت، ٢٩ تشرين الأول١٩٩٩ .

٤٥ . هذه بعض الأمثلة : بارتون، ج. (تحرير)، «تفسير كمبريدج للكتاب المقدس»، جامعة كمبريدج، ١٩٩٨/ بار، ج . ، «التاريخ والأيديولوجيا في الكتاب المقدس : دراسات تناخية في نهاية الألفية»، جامعة أكسفورد، ٢٠٠٠ / فينكلشتاين ونأمان (تحرير)، «من البداوة حتى الملكية»، «جوانب آثارية وتاريخية لإسرائيل القديمة» ن القدس، ياد بن-تسفي وجمعية استكشاف إسرائيل، ١٩٩٤، (صدرت النسخة العبرية العام ١٩٩٠) اهيتوف، ش . ،

٤٦ . و ي. أورن (تحرير) «أصل إسرائيل القديمة- الحوار الحالي»، بئر السبع ولندن : مطبعة بن-غوريون، ١٩٩٨ ./ ليفين ومازار، (تحرير)، الخلاف حول تاريخية الكتاب المقدس، مركز ياد بن تسفي ودينور، ٢٠٠١/ زيمانيم، «قضية خاصة : آركيولوجيا، الكتاب المقدس»، تاريخ«٩٤، ربيع ٢٠٠٦ (عبري) .

٤٧ . حول هذه المشادة، أنظر غيفا، ش . ، «بداية الأركيولوجيا الإسرائيلية»

٤٨ . زيمانيم، ٤٢، صيف ١٩٩٢، ص ص. ٩٢-١٠٢/ أبو الحاج، ن . ، «حقائق على الأرض» جامعة شيكاغو، ٢٠٠١، ص ص. ٩٩-١٣٠ . و« تأملات في الأركيولوجيا والقومية -الاستيطانية الإسرائيلية» ، راديكال هيستوري ريفيو، ٦٨، ربيع ٢٠٠٣، ص ص. ٦٣-١٤٩ .

٤٩ . وايتلام، مصدر سابق، ص ص. ١٧-١٢١ .

٥٠ . كوكليك، ب . ، «البيوريتانيون في بابل : الشرق الأدنى القديم والحياة الثقافية الأميركية»، ١٨٨٠-١٩٣٠، جامعة برينستون، ١٩٩٦، ص ص. ٩٣-١٨٥ .

٥١ . بار، ج . ، «الأصولية»، لندن، مطبعة س. سي، م . ، ١٩٨١ .

٥٢ . وايتلام، مصدر سابق، ص ص. ١-٨٠ .

٥٣ . الحاج، أ . ، حقائق على الأرض، مصدر سابق، ص ص. ٢٣-١٠١ .

٥٤ . وايتلام، مصدر سابق، ص. ٨٣ .

٥٥ . ساسون، ج. ز . ، «نماذج لإعادة ابتكار تاريخ إسرائيلي ما قبل- ملكي»، مجلة دراسات العهد القديم، ٢١، ١٩٨١، ص ص. ٣-٢٤، ووايتلام، « البحث عن إسرائيل المبكرة» مصدر سابق، ص. ٥١ .

٥٦ . غيفا، مصدر سابق، ص ص. ٩٩-١٠٠ .

٥٧ . هيرتسوغ، ز . ، وبار، ي . ، «طرق مختلفة لأركيولوجيا النقب» في« أورين، ي . ، وأحيتوف، (تحرير)، « بير السبع»، مطبعة بن-غوريون، ، ٢٠٠٢، ص ص. ٨٢-١٥١، و ٦١-١٥٩ .

٥٨ . هيرتسوغ، ز . ، « الثورة العلمية في أركيولوجيا إسرائيل القديمة»، في ليفين ومازار، مصدر سابق، ص ص. ٦١-٣ .

٥٩ . أنظر الهامش ٤٥ أعلاه.

٦٠ . هيرتسوغ، « الثورة العلمية . .»، ص. ٥٢ .

٦١ . أنظر ص ص. ٥٤-٦١ أعلاه.

٦٢ . المصدر السابق، ص. ٥٥ .

٦٣. ناعمان، ن. ، «احتلال كنعان»، في كتاب «يهوشواع والتاريخ»، في فينكلشتاين وناعمان، مصدر سابق، ص ص. ٨٢-٢١٨.

٦٤. هيرتسوغ، «الثورة العلمية. . . »، ص ص. ٧-٥٦.

٦٥. المصدر السابق، ٥٨.

٦٦. المصدر السابق، ص ص. ٦-٥٩.

٦٧. فينكلشتاين، «قيام إسرائيل المبكرة: أركيولوجيا التاريخ القديم» في أحيتوف أورين، مصدر سابق، ص. ٨.

٦٨. هيرتسوغ وبار يوسف، «آراء مختلفة عن العرقية» ص ص. ٣-١٧٢.

٦٩. ديفيز، ب. ، ر. ، «البحث عن إسرائيل القديمة»، مطبعة شيفيلد، ١٩٩٢، ومن أجل وايتلام، أنظر هامش ٢ أعلاه.

٧٠. رومر، ت. ، «التاريخ التثنوي المزعوم»، لندن، ت. ، ت. كلارك، ٢٠٠٥،

٧١. رومر، مصدر سابق، ص. ٥٠.

٧٢. المصدر السابق.

٧٣. المصدر السابق، ص. ١٠٧.

٧٤. المصدر السابق، ص ص. ٧-٢١.

٧٥. المصدر السابق، ص ص. ٩-٢٧.

٧٦. فينكلشتاين، «الأركيولوجيا والكتاب المقدس»، في ليفين ومازار، مصدر سابق، ص. ١٤٥.

٧٧. رومر، مصدر سابق، ص ص. ٨٥-١٦٥.

٧٨. المصدر السابق، ص ص. ٩-٤٥.

٧٩. فينكلشتاين، «الأركيولوجيا. . . »، ص. ١٤٥.

٨٠. رومر، مصدر سابق، ص ص. ٣-٨٢. وأهيتوف (تحرير) «كتاب يهوشواع»، تل أبيب، مطبعة ماغنيس، ١٩٩٥، ص. ٩.

٨١. رومر، مصدر سابق، ص. ٧٥.

٨٢. المصدر السابق، ص ص. ٥-٨٤. و ناعمان «احتلال كنعان» ، مصدر سابق، ص. ٩٠.

٨٣. رومر، مصدر سابق، ص. ٩٠.

٨٤. نيلسون، ر. ، ت. ،«جوسيا في كتاب يهوشواع»، مجلة الأدب التناخي، ١٠٠/٤، ١٩٨١، ص ص. ٤٠-٥٣١.

٨٥. المصدر السابق، ص. ٥٣٧.

٨٦. المصدر السابق، ص ص. ٧-٥٣٤.

٨٧. المصدر السابق، ص. ٥٣٩.

٨٨. شابيرا، أ. ، «الكتاب المقدس والهوية الإسرائيلية»، مطبعة ماغنيس، ٢٠٠٥، ص. ٢٥.

٨٩. انظر اعلاه ص. ٢٨٥، هامش ٥٦.

٩٠. هيرتسوغ ،«الثورة العلمية»، ص ص. ٥-٦٤.

٩١. المصدر السابق، ص. ٦٥.

٩٢ . صدر كملحق في ، شابيرا ، «الكتاب المقدس ، مصدر سابق ، ص ص . ٤-١٣٣ .

٩٣ . أنظر الفصل الثالث أعلاه ، ص . ٩٧ .

٩٤ . شابيرا ، «الكتاب المقدس . . »، مصدر سابق ، ملحق١١ ، ص ١٤٦ .

٩٥ . المصدر السابق ، ص . ١٥٨ .

٩٦ . حول الكتاب المقدس ، أنظر ، أكينسون ، ر . ن . ، «الرب والشعوب : العهد والأرض في جنوب إفريقيا»، إسرائيل ، اليس ، إثاكا : مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٩٢ .

٩٧ . كيرين ، م . ، « بن-غوريون والمثقفون: القوة والمعرفة والشخصية» ، جامعة إلينوي ، ١٩٨٣ ، ص ص . ١٨-١٠٠ . وشابيرا ، « بن- غوريون والكتاب المقدس . . . » مصدر سابق ، ص ص . ٣١-٢٠٧ .

٩٨ . كيرين ، مصدر سابق ، ص ص . ١-١٠٠ .

٩٩ . بن-غوريون ، «تأملات تناخية» تل أبيب ، «عام عوفيد ، ١٠٦٩ ، ص ص . ٥٢-٢٤٣ . و « بن-غورين ينظر في التوراة»الناشر جوناثان ، ١٩٧٢ ، ص ص . ٢٦-١١٣ .

١٠٠ . المصدر السابق ، ص . ١٢٤ .

١٠١ . المصدر السابق ، ص . ١٢٥

١٠٢ . كيرين ، مصدر سابق ، ص ص . ١١-١٠٧ .

١٠٣ . المصدر السابق ، ص . ١٠٨ .

١٠٤ . في النسخة الإنكليزية ، تظهر المقالتان الخاصتان بقدم العبرانيين في الأرض معا في ص٥٥-١١٠ ، والمقالتان الأخريان في ص ص . ٦٥-١٣٨ و ٢١٤-١٩٠ .

١٠٥ . كاوفمان ، أنظر الفصل الثالث ، ص ص . ٥-١٠٣ .

١٠٦ . ديفير ، ترجمة وتحريرمن قبل غرينبيرغ في ، « دين إسرائيل من بداياته حتى النفي البابلي» ، مصدر سابق .

١٠٧ . عفرون ، ب . ، « يوم الحساب القومي» تل أبيب ، دفير ، ١٩٨٦ ، ص٣٧ .

١٠٨ . بن-غوريون ينظر في الكتاب المقدس» ، مصدر سابق ، ص . ١٩٠ .

١٠٩ . المصدر السابق .

١١٠ . المصدر السابق ، ص . ١٩٣ .

١١١ . حول الفصل ٢٤ ، أنظر رومر ، مصدر سابق ، ص ص . ١-١٨٠ ، هامش ٣١ .

١١٢ . «بن- غوريون ينظر . . . »، ص . ١٩٩ .

١١٣ . المصدر السابق ، ص . ٢٠١ إنكليزي .

١١٤ . المصدر السابق ، ص ص . ١-٢٠٠ .

١١٥ . المصدر السابق ، ص . ١٥٧ .

١١٦ . المصدر السابق ، ص ص . ٧-٨٦ .